This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

AH 4X4N 5

D. E. C. ACHELIS

PRAKTISCHE THEOLOGIE

801 Achelis 104

Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 1 Dec., 1893.

Grundriss

der

Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

Achelis in Marburg, **Baumgarten** in Jena, **Cornill** in Königsberg, **Ficker** in Strassburg, **Grafe** in Bonn, **Guthe** in Leipzig, **Harnack** in Berlin, **Heinrici** in Leipzig, **Herrmann** in Marburg, **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Marburg, **K. Müller** in Breslau, **Pietschmann** in Göttingen, **Reischle** in Giessen, **Stade** in Giessen, **Tröltsch** in Bonn u. A.

Sechster Teil

Praktische Theologie

Freiburg i. B. und Leipzig 1893.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Praktische

Theologie

von

Ernst Christian
D. E. Chr. Achelis,
Professor der Theologie an der Universität Marburg.

Freiburg i. B. und Leipzig 1893.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

DEC 1 1893

Divinity School

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Vorwort.

Es ist mir der Wunsch nahegelegt, im Vorwort des Grundrisses über das Verhältnis meines Lehrbuchs der praktischen Theologie (2 Bände, Freiburg i. B. J. C. B. Mohr 1890. 1891) zu dem in demselben Verlage zu gleicher Zeit erschienenen Lehrbuch von A. Krauss nähere Mitteilung zu machen. Mit den Vorarbeiten für den Grundriss beschäftigt wurde mir seitens einer norddeutschen Firma der Antrag gestellt, ein zweibändiges Lehrbuch für ihren Verlag zu verfassen. Auf den Gedanken, ein grösseres Werk über praktische Theologie zu schreiben, ging ich um so lieber ein, als die Verweisung auf ein ausführliches Lehrbuch bei einem Grundriss mir je länger desto mehr unerlässlich schien. Durch den Vertrag mit dem Herrn Verleger des Grundrisses war ich jedoch verpflichtet, diesem zuerst den Verlag des Lehrbuchs anzubieten, der ihn denn auch neben dem von A. Krauss übernahm. Dies der einfache Hergang; die hier und da aufgetauchte Vermutung, es lägen der gleichzeitigen Erscheinung zweier Lehrbücher in demselben Verlag dogmatische oder kirchenpolitische Differenzen zu grunde, entbehrt somit jedes thatsächlichen Anhalts.

Seit dem Erscheinen meines grösseren Werks, auf das zu näherer Begründung der vorgetragenen Anschauungen ich hier ein für allemal verweise, ist meine Arbeit fast ausschliesslich der Vervollkommnung desselben gewidmet gewesen. Dem Kundigen wird die Frucht dieser Arbeit in vorliegendem Grundriss nicht verborgen bleiben. Viele dankenswerte Fingerzeige und Anregungen haben mir die Rezensionen meines Lehrbuchs gebracht, die durchweg von sachlichem Interesse an der Förderung der praktischen Theologie getragen waren. Solche bedauerliche Missdeutung, wie sie der für die Missionssache so

verdienstvolle D. Warneck meiner Darstellung der Heidenmission hat angedeihen lassen (Evangelische Missionslehre I 1892, S. 266 f.), steht erfreulicherweise ganz einsam da.

Für diesen Grundriss habe ich den lebhaften Wunsch, dass er als Grundlage für Vorlesungen und für eingehendes Studium der praktischen Theologie an der Hand ausführlicher Lehrbücher sich brauchbar erweisen möge.

Marburg, im August 1893.

E. Chr. A.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V
Sigla der öfter zitierten Werke XIV
Einleitung 1
Name, Begriff, Einteilung der praktischen Theologie . . 1
§ 1. Der Name der praktischen Theologie 1
§ 2. Der Begriff der praktischen Theologie 4
§ 3. Die Einteilung der praktischen Theologie . . 6

Erster Teil.

Die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Kirche.

§ 4. Die Kirche im Neuen Testament 10
§ 5. Der römisch-katholische Kirchenbegriff . . . 11
§ 6. Der evangelische Kirchenbegriff 12

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von den Ämtern der Kirche.

I. Kapitel. Das geistliche Amt.

§ 7. Der Name des geistlichen Amtes 15
§ 8. Der Ursprung des geistlichen Amtes 16
§ 9. Die Funktionen des geistlichen Amtes. Potestas ordinis und iurisdictionis 19
§ 10. Fortsetzung. Die Absolution 21
§ 11. Fortsetzung. Die Verkündigung des göttlichen Wortes 24
§ 12. Fortsetzung. Scheinbarer Widerspruch der lutherischen Symbole 25
§ 13. Fortsetzung. Evangelium oder Gesetz und Evangelium? 26
§ 14. Bestallung zum geistlichen Amt oder Ordination. Im Neuen Testament 27
§ 15. Fortsetzung. Im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter 29
§ 16. Fortsetzung. In der römisch-katholischen Kirche 31
§ 17. Fortsetzung. In der evangelischen Kirche des 16. Jahrh. 32
§ 18. Fortsetzung. In der heutigen evangelischen Kirche 34

2. Kapitel. Die übrigen Ämter. Seite

§ 19. Die Notwendigkeit kirchlicher Ämter 36
§ 20. Die Qualifikation der Amtsträger 37
§ 21. Der Inhalt der Ämter 38

Zweiter Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Heiligkeit der Kirche.

Erstes Buch.

Katechetik.

§ 22. Name und Begriff der Katechetik. 40

1. Kapitel. Der Katechumenat.

§ 23. Umriss der Geschichte des Katechumenats. Der Proselyten-Katechumenat der alten Kirche . . 41
§ 24. Fortsetzung. Der Kinderkatechumenat des Mittelalters und der heutigen römischen Kirche 43
§ 25. Fortsetzung. Die Reformation und das Glaubensexamen 45
§ 26. Fortsetzung. Der Pietismus und die Konfirmation 46
§ 27. Fortsetzung. Geschichtliches über die Konfirmation 46
§ 28. Die Erneuerung des evangelischen Katechumenats. Bedürfnis und Vorschläge 49
§ 29. Fortsetzung. Durchführung der Erneuerung . 50

2. Kapitel. Der Katechet und die Katechumenen.

§ 30. Der Katechet. Seine Gabe und Tugend . . . 53
§ 31. Fortsetzung. Seine Kraft und seine Erziehung zur Tugend 54
§ 32. Die Katechumenen. Das in allen Gleichartige 55
§ 33. Fortsetzung. Das Ungleichartige bei den Katechumenen. 56

3. Kapitel. Der Katechismus.

§ 34. Die heil. Schrift als katechetischer Stoff. Geschichtlicher Überblick des Gebrauchs. . . . 57
§ 35. Fortsetzung. Der Bibelgebrauch im Konfirmandenunterricht 58
§ 36. Der Katechismus (im engern Sinne). Name. Lehrstücke 61
§ 37. Fortsetzung. Luthers Katechismen 62
§ 38. Fortsetzung. Der Heidelberger Katechismus, Catechesis Palatina 64
§ 39. Fortsetzung. Der lutherische und der reformierte Katechismus 66
§ 40. Fortsetzung. Der katholische Katechismus . 68
§ 41. Die heil. Schrift und der Katechismus . . . 69

4. Kapitel. Die Katechese.

§ 42. Lehrstunde, Lehrsprache, Lehrton 71

Seite

§ 43. Unterrichtsverfahren (Methode) 72
§ 44. Die Lehrform der Katechese 73
§ 45. Kunstkatechese 76

Zweites Buch.
Homiletik.

§ 46. Name und Begriff der Homiletik 77
§ 47. Abriss der Geschichte der Homiletik. Bis Augustin 78
§ 48. Fortsetzung. Bis zur Reformation 81
§ 49. Fortsetzung, Seit der Reformation 82

1. Kapitel. Prinzipielle Homiletik. Der Prediger oder: Wer predigt?

§ 50. Der Prediger und sein Amt 85
§ 51. Der Prediger und seine Gemeinde 87
§ 52. Der Prediger und seine Predigt 88

2. Kapitel. Materiale Homiletik. Der Stoff der Predigt oder: Was wird gepredigt?

§ 53. Allgemeine Grundsätze für Stoff und Inhalt der Predigt 90
§ 54. Die Quelle des Predigtstoffes. Allgemeine Topik 92
§ 55. Fortsetzung. Die spezielle Topik. Gebrauch des Textes 94
§ 56. Fortsetzung. Perikopen und freie Textwahl 95
§ 57. Die Einteilung der Predigten nach Stoff und Zweck 97
§ 58. Das Bestimmtsein des Stoffes. Durch das Kirchenjahr 98
§ 59. Fortsetzung. Durch liturgische Handlungen. 102
§ 60. Fortsetzung. Durch die Verhältnisse der Gemeinde und des Predigers 105

3. Kapitel. Formelle Homiletik. Die Form der Predigt oder: Wie wird gepredigt?

§ 61. Die Predigt als Rede. Die Vorbereitung auf die Predigt 106
§ 62. Fortsetzung. Disposition und Proposition. Verhältnis des Textes zum Thema 108
§ 63. Fortsetzung. Das Verhältnis der Teile zum Thema 109
§ 64. Fortsetzung. Methoden der Behandlung des Verhältnisses der Proposition zum Text . . 111
§ 65. Elokution oder Ausführung der Predigt. Sachliche und sprachliche Ausführung 113
§ 66. Fortsetzung. Sprachliche Hilfsmittel zur Veranschaulichung der Gedanken 115
§ 67. Fortsetzung. Die Ausführung im Einzelnen. Die Einleitung. Invocatio 117

Seite

§ 68. Fortsetzung. Transitus. Texterklärung. Homiletischer Beweis. Anwendung. Schluss. Zeitmass 118
§ 69. Die Predigt als Vortrag 120

Drittes Buch.

Poimenik.

§ 70. Name und Begriff der Disziplin 123
§ 71. Umriss der Geschichte der speziellen kirchlichen Seelsorge in Theorie und Praxis. Bis Ende des 16. Jahrh. 125
§ 72. Fortsetzung. Vom 17. bis 19. Jahrh. . . . 126

1. Kapitel. Wesen und Wege der speziellen kirchlichen Seelsorge.

§ 73. Die Cura specialis in ihrem Verhältnis zur Cura generalis 127
§ 74. Notwendigkeit, Motiv, Zweck der Cura specialis 129
§ 75. Ausdehnung und Grenze der Cura specialis. 130
§ 76. Gelegenheiten und Anlässe zur Cura specialis 132

2. Kapitel. Der Seelsorger.

§ 77. Die Ausbildung zum Amte des Seelsorgers. Amt und Person des Seelsorgers 133
§ 78. Der gute Name des Pastors 135
§ 79. Gabe und Bildung des Pastors. 138
§ 80. Die Helfer und Hilfsmittel des Pastors . . . 141

3. Kapitel. Art und Weise der seelsorgerlichen Thätigkeit.

§ 81. Allgemeine Orientierung. 142
§ 82. Die Seelsorge in Beziehung auf den leidenden Menschen oder die parakletische Seelsorge. — Der göttliche Zweck des Leidens als Bedingung des Trostes 145
§ 83. Fortsetzung. Die Paraklese in Beziehung auf innere und äussere Leidenszustände 147
§ 84. Die Seelsorge in Beziehung auf den sündigen Menschen oder die pädeutische Seelsorge. . 151
§ 85. Die Seelsorge in Beziehung auf den irrenden Menschen oder die didaktische Seelsorge einzelnen Gruppen von Sekten und Separationen gegenüber 154
§ 86. Fortsetzung. An Ungläubigen und Abergläubigen 157

Dritter Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Einheitlichkeit der Kirche oder die Lehre von den feststehenden Formen des Kultus oder Liturgik.

§ 87. Name und Definition der Disziplin 160

Erster Abschnitt.
Allgemeiner Teil.

1. Kapitel. Der Kultusraum.

A. Der Kultusraum als Ganzes.

§ 88. Vor Konstantin. Die Basilika. Der byzantinische Stil . . . . . Seite 162

§ 89. Romanik. Gotik. Renaissance. Evangelischer Kirchbaustil 164

B. Das Kirchengebäude in seinen einzelnen Teilen und heil. Dingen.

§ 90. Wasserbecken. Kirchtürme und Kirchenglocken. Turmuhren und gottesdienstliche Stunden. Kanzel und Kirchenstühle . . . 166

§ 91. Der Altarraum 169

2. Kapitel. Die Kultuszeit.

§ 92. Der Sonntag 170

§ 93. Die Entstehung des Kirchenjahrs 173

§ 94. Der Bestand des Kirchenjahrs 175

3. Kapitel. Grundsätze über die Gestaltung bzw. Handhabung der liturgischen Formen.

§ 95. In persönlicher Beziehung. Deklamation. Aktion. Kleidung 179

§ 96. In sachlicher und formaler Beziehung . . . 181

§ 97. In sachlicher und materialer Beziehung (Verwendung der Künste) 182

Zweiter Abschnitt.
Besonderer Teil.

1. Kapitel. Die unselbständig auftretenden liturgischen Formen.

§ 98. Die prophetischen Funktionen 187

§ 99. Die priesterlichen Funktionen. Das Glaubensbekenntnis 189

§ 100. Fortsetzung. Das Gebet 191

§ 101. Fortsetzung. Das Kirchenlied und das Gesangbuch. In textlicher Beziehung 193

§ 102. Fortsetzung. Das Kirchenlied und das Gesangbuch. In musikalischer Beziehung . . 197

2. Kapitel. Die selbständig auftretenden liturgischen Handlungen.

§ 103. Die Sakramentshandlungen. Die Taufe . . 202

§ 104. Fortsetzung. Das heil. Abendmahl. Die römische und die griechische Messe 204

§ 105. Fortsetzung. Die lutherische Abendmahlsfeier 207

§ 106. Fortsetzung. Die reformierte Abendmahlsliturgie 209

§ 107. Die Benediktionshandlungen. Anhang: Die liturgischen Andachten 210

Vierter Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Heiligkeit und der Einheitlichkeit der Kirche im öffentlichen Gemeindegottesdienst.

I. Kapitel. Begriff und Zweck des Gemeindegottesdienstes. Seite

§ 108. Die reformierte Lehre 216
§ 109. Die lutherische Lehre 217

2. Kapitel. Konstruktion des Gemeindegottesdienstes.

§ 110. Predigt und Liturgie 219
§ 111. Aufbau des Gemeindegottesdienstes 220

3. Kapitel. Gemeindegottesdienst und Feier des heil. Abendmahls.

§ 112. Geschichtliches über das Verhältnis von beiden zu einander. Ergebnis 223
§ 113. Die liturgische Gestaltung der gesonderten Abendmahlsfeier 225

Fünfter Teil.

Die Lehre von den freien Vereinigungen im Interesse der Heiligkeit (Innere Mission), der Einheitlichkeit (Gustav-Adolf-V., Evangel. Bund) und der Allgemeinheit (Heiden- und Juden-Mission) der Kirche.

Erstes Buch.

Die Lehre von den freien Vereinigungen im Interesse der Heiligkeit der Kirche oder der Inneren Mission.

I. Kapitel. Das Werden der Inneren Mission.

§ 114. Das 16. Jahrhundert 227
§ 115. Das 17. und 18. Jahrhundert 229
§ 116. Das 19. Jahrhundert 230

2. Kapitel. Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission.

§ 117. Johann Hinrich Wichern 232

3. Kapitel. Die Wirkung der Inneren Mission auf Gesellschaft und Staat.

§ 118. Humanitäre Vereine und Einrichtungen . . 234
§ 119. Staatliche Einrichtungen in Gesetzgebung und Verwaltung 236
§ 120. Die heutigen Werke der Inneren Mission . 237

4. Kapitel. Aufgaben der Kirche. Pia desideria.

§ 121. Freie Vereine und organisierte Kirche. Die nächsten Ziele kirchlicher Liebesarbeit . . 240

Zweites Buch.

Die Lehre von den freien Vereinigungen im Interesse der Einheitlichkeit der Kirche oder der Gustav-Adolf-Verein und der Evangelische Bund.

I. Kapitel. Der Gustav-Adolf-Verein.

§ 122. Entwicklung des Gustav-Adolf-Vereins. . . 243
§ 123. Aufgaben der Kirche. Pia desideria . . . 245

2. Kapitel. Der Evangelische Bund. Seite

§ 124. Der Evangelische Bund 246

Drittes Buch.

Die Lehre von den freien Vereinigungen im Interesse der Allgemeinheit der Kirche, oder die Heidenmission und die Judenmission.

1. Kapitel. Die Heidenmission.

§ 125. Die Entstehung der evangelischen Heidenmission. Das 16. und 17. Jahrhundert . . 248

§ 126. Fortsetzung. Das 18. und 19. Jahrhundert. 250

§ 127. Ergebnisse der Missionsgeschichte für den Missionsbetrieb 253

2. Kapitel. Die evangelische Judenmission.

§ 128. Geschichte der Judenmission 255

§ 129. Ergebnis der Geschichte für den Betrieb. . 257

Sechster Teil.

Die Lehre vom Kirchenregiment oder Kybernetik.

Erster Abschnitt.

Prinzipieller Teil.

1. Kapitel. Die Notwendigkeit und die Aufgaben des Kirchenregiments.

§ 130. Die Notwendigkeit des Kirchenregiments . 259

§ 131. Die Aufgaben des Kirchenregiments. . . . 261

2. Kapitel. Die Gestaltung des Kirchenregiments.

§ 132. Die Gestaltung des Kirchenregiments . . . 263

Zweiter Abschnitt.

Geschichtlicher Teil.

1. Kapitel. Die deutsch-reformierten Kirchen.

§ 133. Im Kirchengebiet Zwinglis 264

§ 134. Im Kirchengebiet Calvins, a Lasco's, des Niederrheins und der Pfalz. 265

2. Kapitel. Die deutschen lutherischen Landeskirchen.

§ 135. Die Entstehung der landesherrlichen Kirchengewalt 268

§ 136. Der Summepiskopat 269

§ 137. Der Lehrstand und die Gemeinde im 16. Jahrhundert. 270

§ 138. Theorieen der Kirchenverfassung im 17. und 18. Jahrh. und thatsächliche Verhältnisse der Gegenwart. 272

Namen- und Sach-Register 275

Sigla der öfter zitierten Werke.

Bingham = Jos. Binghami Origines sive antiquitates ecclesiasticae, ex lingua Anglicana in Latinam vertit J. H. Grischovius 10 Vol. in 4°. 1724—1729.

Büff = L. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht. 1861.

Luther = Luthers sämmtliche Werke nach der ersten Erlanger Ausgabe. Die Bände der deutschen Schriften sind mit arabischen, die der lateinischen mit römischen Ziffern zitiert.

Mansi = J. D. Mansi, Conciliorum nova et amplissima collectio. 31 Tomi fol. 1759—1798.

Migne = J. P. Migne, Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis s. s. patrum scriptorumque eccl. 1844 ff. Series latina 221 Bände, Series graeca I 104 Bände, Series graeca II 58 Bände in gr. 4°.

Müller = J. T. Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch. Ich zitiere nach der mit der folgenden gleichlautenden zweiten Auflage 1860.

Niemeyer = Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Ed. H. A. Niemeyer 1840.

Richter-Dove-Kahl = Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, verfasst von Äm. Ludw. Richter, in achter Auflage bearbeitet von Dr. Rich. Dove und Dr. Wilh. Kahl. 1886.

Richter = Die evangelischen Kirchenordnungen des 16 Jahrhunderts, Urkunden und Regesten, herausgegeben von Äm. Ludw. Richter. 2 Bde. in 4°. 1846.

RE^2. = Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 2. Aufl. Herausgegeben von Herzog, Plitt, Hauck. 18 Bde. 1878—1888.

StKr. = Theologische Studien und Kritiken, gegenwärtig herausgegeben von JKöstlin und EKautzsch.

Zckl.^{3} = Handbuch der theologischen Wissenschaften, herausgegeben von OZöckler. 3. Aufl. IV. Band: Praktische Theologie. 1890.

Einleitung.

Name, Begriff, Einteilung der praktischen Theologie.

Litteratur: JJLHüffell, Wesen und Beruf des evangelischen Geistlichen[4]. 1843. — Praktische Theologie von FrSchleiermacher (ed. Frerichs 1850), KFGaupp (1848. 52), CJNitzsch[2] (1859. 60), WOtto (1869), GvZezschwitz (System 1876. 78), ThHarnack (1877. 78), JJvOosterzee (deutsch von Matthiä und Petry 1878), AlfrKrauss (1890. 93), EChrAchelis (1890. 91), OZöckler (Handbuch der theologischen Wissenschaften[3] IV, 1890). Zeitschrift für praktische Theologie seit 1879.

§ 1. Der Name der praktischen Theologie.

Die praktische Theologie ist nicht eine Anleitung zum Geschäftsbetrieb des geistlichen Amts; sie beschreibt vielmehr die notwendigen Lebensbethätigungen der Kirche Jesu Christi. Diese sind stets in irgend einer Form in der Kirche geübt, stückweise auch theoretisch behandelt; z. B. Theorie der Predigt schon I Th 2; I Kor 2; 15; II Kor 5 u. s. w. Chrysostomus, *Περὶ ἱερωσύνης* (de sacerdotio) V; Augustin, De doctr. christ. III. IV. — Katechese Gal 6 6; Act 18 24—26; I Kor 3; Hebr 5 11—6 2 u. s. w. Katechesen des Cyrill Hier.; Augustin, De catechizandis rudibus. — Liturgik, Poimenik bei Gregor Naz., *Λόγος ἀπολογητικὸς περὶ φυγῆς*; Chrysostomus l. c.; Gregor I, Liber de pastorali cura (oder Regula past.) u. s. w.

Name und Begriff der Theologia practica taucht unter dem Einfluss der aristotelischen Philosophie bei den Scholastikern auf, in doppelter Weise: 1) in der Erörterung der Frage, ob die ganze Theologie spekulativ oder praktisch sei, d. h. hinsichtlich des Erkenntnisgrundes: ob sie nur Sache der Vernunft oder auch des Willens sei, hinsichtlich des Zieles: ob dieses scire (cognoscere) oder operari sei. Vier Ansichten machen sich geltend: a) Henricus v. Ostia: sie sei nur spekulativ; b) Duns Scotus: nur praktisch; c) Thomas Aqu.: spekulativ und praktisch zugleich (simul); d) Aegidius

v. Rom: weder spekulativ noch praktisch (sondern mystisch). Vgl. auch Luthers Tischreden (57 9; 59 182). Die Frage ruht im 16. Jahrh. Aber als Makowsky 1616 in den Niederlanden die Scholastik in die evangelische Theologie einführte, tauchte sie wieder auf. JHAlsted, Compendium theologicum 1624: sie sei κυκλοειδής, beginne spekulativ, werde dann praktisch, ende spekulativ. Die späteren holländischen Scholastiker entschieden sich wie Luther für Duns Scotus. So Hoornbeek 1663 Theologia practica (Dogmatik und Ethik, jeder locus mit praktischer Spitze für das Christenleben); Peter van Mastricht, ca. 1680 Theoretico-practica Theologia (Dogmatik und Ethik, jeder locus abgehandelt in einer pars exegetica, dogmatica, elenchtica, practica). Das Werk des Deutschen Christoph Scheibler, Teutsche Theologia practica 1664 ist eine Sammlung von Predigten und Leichenreden. 2) Schon die Kommentatoren des Thomas änderten das simul speculativa et practica in partim sp. (z. B. Dogma der Trinität), partim pr. Bereits hatte die 3. Lateransynode (1179) c. 18 und die 4. Lateransynode 1215 c. 11 die Anstellung eines Professors an jeder Metropolitankirche gefordert, der die Kleriker in den Dingen unterweisen sollte, *quae proprie ad curam animarum spectare noscuntur.* Für die cura animarum im Beichtstuhl nahm seit 1215 das ius canonicum die erste Stelle ein. Vgl. Luther, De votis monasticis 1522 (op. lat. var. arg. VI, 376). Die Bezeichnung der auf die Beichte sich beziehenden Lehren der Theologie als praktische Theologie blieb in der römischen Kirche lange Zeit gebräuchlich; so schrieb Jo Molanus (Köln 1590) ein Theologiae practicae compendium in fünf Kapiteln: de poenitentia et censuris, de decalogo, de virtutibus et peccatis, de sacramentis, de republica. Auf diesem Wege der Absonderung einzelner Disziplinen als theologia practica wurde Andreas Hyperius (1511—1564) der Begründer der praktischen Theologie in der evangelischen Kirche. Sein Werk De theologo (1556) beschreibt im 1. Buch die religiös-sittlichen und die wissenschaftlichen Voraussetzungen für das theologische Studium, im 2. Buch die exegetische Theologie (wozu auch die Homiletik gehöre), im 3. Buch die systematische Theologie (hierzu die Katechetik), im 4. Buch fordert er Disziplinen, welche ad πράξεις ecclesiarum pertinent, nämlich Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kybernetik, Poimenik, Liturgik. Sein

Schüler Wilhelm Zepper in Herborn führte das 4. Buch des Hyperius weiter aus in seiner Politia ecclesiastica 1595 (hier Forderung eines besonderen Theologus practicus; den Namen theologia practica treffen wir innerhalb der evangelischen Kirche zuerst auf der Dordrechter Synode in der Sitzung vom 1. Dez. 1618), Hyperius und Zepper wirken auf Gisbert Voetius ein; in der ersten Disputatio (1646) seiner Selectarum disputationum pars tertia (1659) teilt er die theologia practica ein in 1) Moral und Kasuistik, 2) Asketik, 3) Politica ecclesiastica, nämlich a) Liturgik b) Kirchenzucht c) Homiletik. Doch schon seine Schüler HermWitzius und Campegius Vitringa bestimmen die theologia practica als die Lehre von der vita spiritualis des einzelnen Christen und lenken damit in eine Auffassung ein, die, wie es scheint, in Laienkreisen schon längere Zeit üblich war. So schrieb HenrNyssen, kurfürstlich brandenburgischer Rat (Wesel 1642): *Ethica christiana oder Vnterricht von der Christlichen wiedergeburt vnd dem newen leben, Darin die Theologia practica, das newe leben eines Christen, vnd welcher gestalt lehr vnd leben beysamen seyn müssen, vnd die lehr ohne das leben dem menschen nichts früchte* u. s. w. In theologischer Beziehung bekommt der Begriff der praktischen Theologie eine neue Wendung in JacRauppius: Theologiae practicae Systema integrum 1663 (ein Foliant von 1481 Seiten mit ausführlichsten Indices). Das Buch will unter jenem Titel alles darbieten, was dem Diener der Kirche für sein Amt von Wert ist: Dogmatik, Ethik, biblische Archäologie, Botanik, Zoologie u. s. w. wird in breitester Ausführung zum Gebrauch des geistlichen Amtes dargelegt. Auf denselben Pfaden der Beschränkung der praktischen Theologie auf Beschreibung der Amtspflichten des Pastors treffen wir, jedoch beeinflusst von Hyperius und Zepper, das gehaltvolle Werk von JLHartmann: Pastorale evangelicum 1678 und das Büchlein von JGHäberlin: Specimen Theologiae practicae 1690; das achtzehnte Jahrh. hat diese Bahn nicht verlassen. Unter praktischer Theologie versteht man teils moralische „Pastoraltheologie", teils Prudentia pastoralis, teils äusserliche Amtstechnik u. dgl.; Einzelleistungen in Homiletik, Katechetik, Theorie der Seelsorge (auch Pastoraltheologie genannt) gehen nebenher. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dass wissenschaftliche und praktische Theologie als einander ausschliessende Gegensätze

angesehen wurden, so sehr, dass GJPlanck in seiner „Einleitung in die theologischen Wissenschaften“ 1794—95 alles, was ausserhalb der „theoretischen Theologie“ liege und zur theologia applicata gehöre, aus der wissenschaftlichen Theologie hinauswies. Erst Schleiermacher nimmt den abgebrochenen Faden der Hyperius, Zepper, Voetius wieder auf; er wird der Urheber der praktischen Theologie als Wissenschaft, und erst seit Schleiermacher giebt es eine Disziplin der praktischen Theologie im vollen Sinne des Wortes.

§ 2. Der Begriff der praktischen Theologie.

Nach Schleiermacher (Kurze Darstellung des theologischen Studiums 1811 § 5. 6) ist die Theologie *„der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist“*. Sie ist einzuteilen in die scientifische (philosophische [Wurzel der Theologie] und historische [Körper des theologischen Studiums]) und in die praktische Theologie (Krone des theologischen Studiums, weil sie [Praktische Theologie ed. Frerichs S. 26] 1) alles Andere voraussetzt [so schon Hyperius] und 2) das Letzte, die Ausübung Vorbereitende ist). Der Zweck des Kirchenregiments, dem die Theologie dient, ist die Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche; die praktische Theologie liefert hierzu die Technik und macht dadurch den Zweck aller Theologie erreichbar. Das Verdienst Schleiermachers ist 1) dass er die Theologie in engster Verbindung mit der Kirche verstehen lehrte, 2) dass er dadurch der praktischen Theologie eine notwendige Stellung unter den theologischen Disziplinen erwarb. Die Schwäche Schleiermachers ist die Stellung der Kirche in seinem System; als freier religiöser Verein ist sie nur Objekt der Leitung des Kirchenregiments; diesem unmittelbar, der Kirche selbst nur mittelbar dient die Theologie.

Der Reformator der praktischen Theologie ist CJNitzsch (Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam 1831; Praktische Theologie. 3 Bände. 1847 ff. [2] 1859 ff.). Er erkennt die Kirche (= Gemeinde) nicht nur als Objekt, sondern auch und vornehmlich als „aktuoses Subjekt“ aller Thätigkeiten, welche die praktische Theologie beschreibt. Der Fortschritt besteht darin 1) dass der prinzipielle Unterschied der

praktischen Theologie in der evangelischen und in der römischen Kirche auf die Verschiedenheit des Begriffes der Kirche zurückgeführt ist, 2) dass die Ämter (auch des Kirchenregiments), weil durch sie die Kirche thätig ist, Organe oder Mandatare der Kirche sind, 3) dass die praktische Theologie aus blosser Technik heraus den Weg zur Verselbständigung als Wissenschaft angetreten hat.

Die geradlinige Entwicklung der praktischen Theologie auf der Bahn Schleiermacher-Nitzsch wird derselben die Aufgabe stellen müssen, aus der Kirche selbst das Schema ihrer Selbstbethätigung abzuleiten und aus der Kirche selbst die Norm und das Ziel aller ihrer Thätigkeiten zu gewinnen.

Die Selbstbethätigung der Kirche hat ihren notwendigen Grund in dem Prozess des der Kirche eigentümlichen Lebens, ihre Norm in der eigentümlichen Lebenskraft der Kirche, dem Worte Gottes, ihren Zweck in der Verwirklichung und Ausgestaltung des Wesens der Kirche, d. h. in ihrer Erbauung zu dem, was sie ihrem Wesensgehalt nach ist. Die Erbauung (*οἰκοδομή*, *-εῖν*, *ἐποικοδομεῖν*, *-εἰσθαι*) ist ein dem N. T. eigentümlicher Begriff; er geht über die sinnliche Bedeutung hinaus, sofern das, was erbaut wird, nicht erst durch die Erbauung entsteht, sondern bereits vor der Erbauung vorhanden ist (auch I Pt 2 5). Nicht Heiden oder Juden, auch nicht vereinzelte Christen werden zur christlichen Gemeinde erbaut, sondern die vorhandene Gemeinde zur Gemeinde, das Glied der Gemeinde zum Gliede der Gemeinde, sofern sie durch Erbauung das werden, was sie in ihrem Wesen (ihrer Wesensidee nach) bereits sind. Für das N. T. ist es wesentlich, dass die Gesammtkirche nicht aus Teilen, sondern aus Ganzen (Gemeinden), die Gemeinde nicht aus Teilen, sondern aus Ganzen (Gliedern) besteht, die Gemeinde der Mikrokosmos der Kirche, das Glied Mikrokosmos der Gemeinde. Der einzige Lebenszweck der Kirche, der Gemeinde, des einzelnen Christen ist die Erbauung.

Das oberste Subjekt aller Erbauung ist Christus. Denn die erbauende Thätigkeit geschieht durch die Gaben seines Geistes in dem neuen Leben, das er in seiner Gemeinde weckt und erhält. Demgemäss findet die Erbauung statt nicht nur in der Sphäre des Gefühls (falscher Sprachgebrauch), sondern

auch in der der Erkenntnis, vornehmlich durch Willenserregung und Willensheiligung.

Nach dem allem ist die praktische Theologie die Lehre von der Selbstbethätigung der Kirche zu ihrer selbst Erbauung.

§ 3. Die Einteilung der praktischen Theologie

ist aus einem doppelten Grunde schwierig: 1) weil die Lebensbethätigung der Kirche nicht nur ein logischer, sondern auch ein praktischer Prozess ist, d. h. ein Prozess, der zwar in dem eigentümlichen Leben der Kirche sein Motiv, aber in dem geschichtlichen Gewordensein der Erscheinung der Kirche, sowie in den sie verflechtenden zeitgeschichtlichen Verhältnissen seine Formbestimmung und seine Schranke, bezw. seine Hemmung, hat. Von einem Systeme der praktischen Theologie im strengen Sinne des Wortes kann daher nicht die Rede sein, so sehr auch die praktische Theologie die Aufgabe hat, den Weg zur ungehinderten Normalität der Lebensbethätigung der Kirche zu zeigen. 2) Die Einteilung ist schwierig auch aus dem Grunde, weil sowohl über die Zahl der Disziplinen, welche die Selbstbethätigung der Kirche darstellen, als auch über die Gruppierung derselben unter den Theologen wenig Einverständnis herrscht, wie aus folgendem Nachweis hervorgeht. Die Theorie des Missionswesens stellt Schleiermacher unter I. 2. A. mit dem Religionsunterricht der Jugend, Behandlung der Konvertenden und der Seelsorge als ordnende Thätigkeit des Geistlichen zusammen, welche den Einzelnen in der Gemeinde (!) zum Gegenstande hat. Alex Schweizer setzt unter dem „halieutischen Kirchendienst" die Theorie des Missionswesens (freie Form) neben die Katechetik (gebundene Form). FAEhrenfeuchter teilt die praktische Theologie ein in 1) Lehre von der Mission oder von dem verbreitenden Handeln, 2) Lehre vom Kultus oder von dem darstellenden Handeln (Katechetik, Liturgik, Homiletik), 3) Lehre vom erhaltenden Handeln (Seelsorge und Kirchenpolitik). v Zezschwitz: 1) Prinzipienlehre, 2) System oder Wesens- und Naturlehre, a) Keryktik oder Missionslehre, b) Katechumenat, c) Kultus der Kommuniongemeinde, d) Poimenik, e) Kybernetik. v Oosterzee hat die Missionslehre oder Halieutik nur als Anhang, bei Nitzsch fehlt sie ganz. Ehrenfeuchter hat offenbar das

Richtige. Denn die Kirche hat Mission zu treiben kraft ihres immanenten Triebes, sich zu verbreiten, d. h. kraft ihrer Universalität oder Allgemeinheit. Die Kirche treibt auch Mission, aber der Form nach nicht als organisierte Kirche, sondern in Form der freien Vereinigung. Dies geschichtlich Gewordene ist zu respektieren, daher die Missionslehre vorläufig unter der Thätigkeit freier Vereine zu behandeln, indem zugleich die Bedingungen formuliert werden, unter welchen die organisierte Kirche, soweit sie die Form der Kirche ist, jene Thätigkeit als die ihrige anzuerkennen vermag.

Die Liturgik, Homiletik, Katechetik weist vZezschwitz aus dem „System" der praktischen Theologie hinaus, die erste, weil sie nichts Einheitliches sei, die beiden anderen, weil sie nur Kunstlehren seien. An die Stelle der Homiletik setzt GAFSickel (1829) die Halieutik, RStier (1844) die Keryktik, beide unter Verkennung des Wesens der evangelischen Gemeinde. Nitzsch fasst unter „Didaktik" oder Lehre vom Dienst am Wort Homiletik und Katechetik zusammen, viele Andere Homiletik und Liturgik als Lehre vom Kultus. Schleiermacher verbindet die Katechetik mit der Theorie der Seelsorge, ebenso RSeyerlen (Ztschr. f. pr. Th. 1883). Es werden Katechetik und Homiletik als Lehre vom Dienst am Wort zu verbinden sein, jene für die Unmündigen, diese für die Mündigen. So fehlen in dem Schema der praktischen Theologie bei vZezschwitz Liturgik, Homiletik, Katechetik, bei Nitzsch und Seyerlen die Theorie der Mission u. s. w.; nur eine Disziplin ist den Theoretikern gemeinsam: die Theorie der Seelsorge, und insofern sind wir über die Lateranbeschlüsse von 1179 und 1215 noch nicht weit hinausgekommen.

Unter Einhaltung der Bahn Schleiermacher-Nitzsch werden wir darauf geführt: als Einteilungsgrund der Lehre von der Selbstbethätigung der Kirche die immanente Lebensbewegung der Kirche, wie sie auf ihren Wesensprädikaten der Heiligkeit, Einheitlichkeit, Allgemeinheit im evangelischen Verstand des Wortes beruht, anzunehmen (KBHundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassung und Kirchenpolitik I [1864], 366 ff.). Die Bedingtheit der Durchführung dieser Einteilung durch das Ineinander der Prädikate und durch das geschichtlich Gewordene und Seiende ist jedoch stets im Auge zu behalten.

Die Heiligkeit der Kirche besteht hinsichtlich ihres

Ursprungs darin, dass sie eine von Gott durch Christus gestiftete Gemeinschaft ist, hinsichtlich ihres Bestandes, dass sie durch die Einwohnung des Wortes und Geistes Christi Kirche ist, hinsichtlich ihrer Aufgabe, dass sie Wort und Geist Christi allen ihren Gliedern als Lebensprinzip einstiftet. Das geschieht in Bezug auf die werdende Gemeinde durch Unterweisung im göttlichen Wort (Katechese—Katechetik), in Bezug auf die gewordene Gemeinde durch Verkündigung des göttlichen Wortes (Homilie—Homiletik), in Bezug auf die Einzelnen der werdenden und der gewordenen Gemeinde durch Applikation des göttlichen Wortes (Seelsorge—Poimenik).

Die Einheitlichkeit der Kirche besteht in der Einheit ihres Hauptes und in der Normalität des Verhältnisses seiner Glieder zu ihm (Eph 4), und giebt die Aufgabe, dass das Bewusstsein dieser Einheitlichkeit gepflegt werde. Das geschieht für den Makrokosmos der Gesammtkirche durch die Pflege desselben Glaubens an den Einen Herrn und des Bewusstseins der Zusammengehörigkeit in ihm, für den Mikrokosmos der Gemeinde (auch der Landeskirche) durch die auf grund desselben Glaubens sich erhebenden, feststehenden, einheitlichen Formen aller Kultushandlungen (Liturgie—Liturgik).

Die Allgemeinheit der Kirche besteht in ihrer Tüchtigkeit, ein Gemeingut aller Völker zu werden. Die Aufgabe der Kirche kraft ihrer Allgemeinheit besteht darin, dass sie jene Tüchtigkeit bewährt und übt. Das geschieht in der Mission. Da aber die geschichtlich gegebene Form des Missionsbetriebes durch die Kirche die freier Vereinigungen ist, so ist die Lehre von der Mission unter diesem Titel vorläufig neben der inneren Mission (Heiligkeit der Kirche), dem Gustav-Adolf-Verein und Evangelischen Bund (Einheitlichkeit der Kirche) zu behandeln. Ein Teil dieser Thätigkeit freier Vereinigungen wird als notwendige Aufgabe der organisierten Kirche zum praktischen Erweise ihrer im Glauben thätigen Liebe erkannt und als Koinonik für die Zukunft reserviert werden. Aber auch die Komposition der Bethätigung der Heiligkeit und Einheitlichkeit der Kirche in dem der evangelischen Kirche spezifisch eigentümlichen öffentlichen Gemeindegottesdienst wird die praktische Theologie nicht übergehen dürfen. Allen Erörterungen voran wird sie die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern zu behandeln, und als Schlussteil die Lehre vom Kirchen-

regiment (Kybernetik) als dem Amte vorzuführen haben, das darüber zu wachen hat, dass sämmtliche Thätigkeiten der Kirche ihrem Wesensgehalt entsprechend seien und ihrem Lebenszweck dienen.

Somit wird das Schema der Einteilung dieses sein:

Praktische Theologie oder die Lehre von der Selbstbethätigung der Kirche zu ihrer selbst Erbauung. I. Teil. Die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern. II. Teil. Die Lehre von der Selbstbethätigung der Kirche kraft ihrer Heiligkeit. 1. Buch: an der werdenden Gemeinde oder Katechetik, 2. Buch: an der gewordenen Gemeinde oder Homiletik, 3. Buch: an den einzelnen Gliedern der werdenden und der gewordenen Gemeinde oder Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge oder Poimenik. III. Teil. Die Lehre von der Selbstbethätigung der Kirche kraft ihrer Einheitlichkeit oder die Lehre von den festen Formen des Kultus oder Liturgik. IV. Teil. Die Lehre von der Selbstbethätigung der Kirche kraft ihrer Heiligkeit und Einheitlichkeit im öffentlichen Gemeindegottesdienst. V. Teil. Die Lehre von den freien Vereinigungen im Interesse der Heiligkeit (Innere Mission), der Einheitlichkeit (Gustav-Adolf-Verein, Evangelischer Bund), der Allgemeinheit (Heiden- und Judenmission) der Kirche. VI. Teil. Die Lehre vom Kirchenregiment oder Kybernetik.

I. Teil.

Die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Kirche.

§ 4. Die Kirche im Neuen Testament.

Abgesehen von Act 7 38 und Hebr 2 12 (AT.liche Gemeinde), sowie Act 19 32. 39. 41 (heidnische Stadtgemeinde), steht das Wort ἐκκλησία im N. T. in zweifacher Bedeutung: 1) = Kirche, Jüngerschaft des Herrn, Christenheit, und 2) = Ortsgemeinde, beides bereits in den Worten Jesu Mt 16 18; 18 15—17.

1) Die „Kirche" (so ἐκκλησία im Epheserbrief, Act 9 31; I Kor 12 28; Kol 1 18. 24; I Tim 3 15) ist die Gesammtheit der an Christus gläubig gewordenen, um Gottes Wort und Sakrament sich sammelnden Christen, soweit auf Erden das Evangelium von Gottes Gnade in Christo Seelen überwunden hat. Die „Kirche" besteht aus Heiligen, sofern ihre Glieder nicht mehr der Welt des Judentums oder Heidentums, sondern Christo angehören; sie ist der Tempel Gottes, sofern Gottes Geist durch den Glauben an Christus in ihr wohnt; sie ist die Braut Christi, sofern sie die Erwählte des Herrn ist, die ihm sich angelobt hat; sie ist der Leib Christi, sofern Christus ihr Haupt ist und Christi Geist in ihren Gliedern lebt. Die Kirche ist eine ideelle Grösse, eine Gemeinschaft von Menschen, die in der Selbigkeit des Herrn, der sie von Sünde und Tod erlöst hat, und in der Selbigkeit des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe begründet ist. Praktischen Wert hat die Kirche für jedes ihrer Glieder durch das Glaubensbewusstsein der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die sich zum Herrn, zu der sich der Herr bekennt, durch die Hoffnung auf den Heimatstaat und das Bürgertum im Himmel (Phil 3 20), durch das Interesse der Bruderliebe unter den einander Unbekannten und doch Bekannten.

2) Die „Gemeinde" ist ἐκκλησία in allen andern (92) Stellen des N. T. Es ist zu beachten, dass die Ehrenprädikate der „Kirche" ohne Ausnahme auch der (Orts-)„Gemeinde" beigelegt werden; sie ist Tempel Gottes I Kor 3 16 f., Braut Christi II Kor 11 2, Leib Christi I Kor 12 27, die Christen sind unter einander Glieder, welche durch die Charismen, d. h. durch die in Gottes Geist geheiligten oder neu erzeugten Gaben, in der Liebe einander zur Erbauung der Gemeinde zu dienen haben (Rm 12; I Kor 12 f.). Die ideelle Gemeinschaft der „Kirche" wird real in jeder einzelnen Christengemeinde, so dass in der Einzelgemeinde das zur thatsächlichen Erscheinung kommt, was die „Kirche" ist; m. a. W. der ideelle Makrokosmos der Kirche ist real in dem Mikrokosmos der um Wort Gottes und Sakrament gesammelten Einzelgemeinde. Es ist zu bemerken: 1) dass jede Gemeinde, von welcher im N. T. die Prädikate gelten, zugleich eine irgendwie verfasste, die konkrete Ortsgemeinde ist (gegen Sohm); doch nicht auf grund ihrer Verfassung, sondern lediglich auf grund ihrer religiösen Qualität ist sie die „Kirche" (im Kleinen). 2) Der Gedanke, dass die Einzelgemeinde ein Teil oder Glied der Kirche sei, ist dem N. T. fremd; die Kirche besteht nicht aus (unselbständigen) Teilen, sondern aus (selbständigen) Ganzen, was selbst in gewisser Weise auf die einzelnen Christen ausgedehnt wird (I Kor 6 19; Eph 3 17). 3) Eine verfassungsmässige Verbindung der Gemeinden mit oder zu der Kirche giebt es nicht, ebensowenig der uns geläufige Mittelbegriff der Provinzial- oder Landeskirche als einer Verbindung einzelner Gemeinden zu einem grösseren Ganzen; wo von der Christenheit in Provinzen und Ländern die Rede ist, gebraucht das N. T. die Pluralform ἐκκλησίαι. Nur als schwachen, doch bald verschwindenden Ansatz zur Landeskirche stellt sich das Verhältnis der palästinensischen Gemeinden zur Muttergemeinde in Jerusalem dar (vgl. Act 9 31 u. a. St.).

§ 5. Der römisch-katholische Kirchenbegriff.

Die Wandelung des NTlichen Begriffes der Kirche zum römisch-katholischen vollzieht sich hauptsächlich in drei Stadien. Im Zeitalter Cyprians tritt die Idee der Landes- bezw. Provinzialkirche als verfassungsmässige Verbindung der Gemeinden innerhalb bestimmter territorialer Grenzen zu einer Einheit hervor; auf dem Konzil zu Nicaea (325) wird nach

Analogie des römischen Reichs die Organisation der Provinzialkirchen durchgeführt; unter dem ersten Papst Leo I. (440 bis 461) tritt die seit lange vorbereitete Verbindung der Provinzialkirchen zu einer allgemeinen Kirche unter der nach Analogie des römischen Kaisertums gedachten Suprematie des Bischofs von Rom ins Leben. Die Gemeinden sind unselbständige Glieder der Provinzialkirche, die Provinzialkirchen unselbständige Glieder der Gesammtkirche unter dem Vicarius Christi, dem Papst. *Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum* (Bellarmin, De eccl. militante II 2). Die ecclesia invisibilis besteht aus den seligen Geistern im Himmel. Die Kirche ist somit nach Analogie des römischen Kaiserstaates ein absolutistischer Gottesstaat; der Gehorsam gegen das kirchliche Gesetz ist die Grundtugend aller Unterthanen, die Zugehörigkeit zu diesem Staat ist die Bürgschaft des Heils, aber der Gottesstaat ist auch erhaben über alle weltlichen Staaten (*Porro subesse Romano Pontifici omnem humanam creaturam, declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis* — so Bonifaz VIII in der Bulle Unam sanctam 1302). Nach Cat. Rom. I, 10, qu. 7 ist die militans ecclesia das regnum coelorum, das Netz, das allerlei Gattung Fische umschliesst, die Arche Noahs, *qua non solum munda, sed etiam immunda concludebantur*, nach Bellarmin gleich dem menschlichen Körper, zu dem auch capilli aut ungues aut mali humores gehören. Die Kirche hat drei Kennzeichen: 1) *eiusdem christianae fidei professio*, 2) *eorundem sacramentorum communio*, 3) *regimen legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani Pontificis.* Die auch in spes oder timor temporalis geschehende Beteiligung an den beiden erstgenannten Kennzeichen schliesst von der Kirche nicht aus, wenn nur das drittgenannte Kennzeichen anerkannt wird; denn die Kirche ist eine Heilsversicherungsanstalt unter Leitung der Hierarchie mit der Spitze des Papstes, welche die Kirche *κατ' ἐξοχήν* ist.

§ 6. Der evangelische Kirchenbegriff.

Die Reformatoren, besonders Luther, gehen auf die Anschauung des N. T. zurück. Der Grosse Katechismus 2 3; die Art. Smalc. 3 12; Luther: Von den Conciliis und Kirchen 1539 (25 354) erläutern das Wort Kirche durch „heilige Ge-

meinde", „heilige Christenheit", „ganze Christenheit", wie Israel im A. T. „Volk Gottes" heisse; was die Kirche im Grossen ist, ist die Einzelgemeinde im Kleinen (*„gleichwie eine igliche Pfarrkirche oder Kirchspiel heilig ist, obwohl viel falscher böser Pfarrkinder drinnen sind"* — Luther 40 201). Nach C. Aug. 7 *est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.* So ist die Kirche eine Gemeinschaft von Menschen, Heilsgemeinschaft; der Unterschied zwischen Leitenden und Geleiteten ist ihr nicht wesentlich, sie hat ihn um der Ordnung willen aus sich heraus gesetzt. Wie aber jede Gemeinschaft secundo loco auch eine Anstalt ist, so ist die Heilsgemeinschaft der Kirche auch Heilsanstalt, doch nur in demselben Masse, wie sie Heilsgemeinschaft ist. Die Kirche ist Gemeinschaft der Heiligen, sofern alle ihre Glieder durch die Taufe Christo angehören (Verantwortlichkeit aller Getauften); aber nur dann ist die Gemeinschaft der Heiligen und Christo Angehörigen vorhanden, wenn in ihrer Mitte *evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.* Es ist Sache des Glaubens, dass das Wort Gottes und die Sakramente Glauben an Christus und Liebe aus Glauben erzeugen, wie es Sache der Erfahrung ist, dass in Vielen durch das Wort Gottes und die Sakramente beides nicht erzeugt wird; daher die Unterscheidung (C. Aug. 8; Apol. IV De ecclesia § 5 squ.) von ecclesia proprie dicta und ecclesia large dicta; jene sind die Gläubigen, diese besteht aus Gläubigen und Ungläubigen, aus dem regnum Dei und dem regnum diaboli, jene sind die vere credentes ac iusti sparsi per totum orbem, ein mysticum corpus Christi. Das Wesen der Kirche orientiert sich an den Gläubigen, den lebendigen Gliedern der Kirche; da diese jedoch mit Sicherheit nicht konstatierbar sind, die Kirche in diesem wesentlichen Sinne also invisibilis ist, ein Gegenstand des Glaubens, so sind Wort Gottes und die Sakramente *notae visibiles, quibus ecclesia invisibilis agnosci potest.* Gleichwohl gelten die Prädikate der Kirche proprie dictae auch der Kirche large dictae, aber per synecdochen (a potiori fit denominatio). — Viel Verwirrung hat die Unterscheidung von ecclesia visibilis und ecclesia invisibilis erzeugt, und der Streit ist noch heute nicht geschlichtet, ob beides dasselbe Subjekt bedeutet, nur nach zwei verschiedenen Beziehungen seines Bestandes — sichtbar nach der Zahl ihrer Glieder und ihrer Einrichtungen, unsichtbar

nach dem, was ihren Wesensbestand konstituiert, also nach dem in dem einheitlichen Kollektivindividuum vorhandenen Glauben und der Glaubensfrucht —, oder ob beides verschiedene Subjekte sind, das Eine ein Teil des Andern, wie ecclesia proprie dicta und large dicta. — Als Trübungen des evangelischen Kirchenbegriffs sind anzusehen: 1) der Gedanke Luthers, die wahren Christen von den falschen in besonderen Gemeinschaften zu trennen; ähnlich Lambert v Avignon in seiner Reformatio ecclesiarum Hassiae 1526. Aus der Erfahrung der religiösen Kraft der Sekten entsprungen hat dieser freikirchliche Gedanke erst im Pietismus Gestalt gewonnen. 2) Die seit 1543 bei Melanthon sich findende Abschwächung des Kirchenbegriffes, wodurch die sichtbare Kirche nicht nach ihrem Wesensgehalt, bezw. ihrer Unsichtbarkeit, verstanden und geglaubt wird, sondern nach dem gemeinsamen religiösen Merkmal der gläubigen und der ungläubigen Glieder; daher coetus vocatorum.

Zu ihrer Selbstbethätigung bedarf die Kirche der Organe oder Ämter, welche namens der Gemeinschaft an derselben und an ihren einzelnen Gliedern die Rechte und Pflichten der Kirche vollziehen. Sie scheiden sich in solche, welche die Selbstbethätigung der Kirche durch Wort und Sakrament unmittelbar vollziehen — das „geistliche Amt" — und in solche, welche die Selbstbethätigung der Kirche mittelbar üben und teils die Voraussetzungen, teils die Folgerungen jener unmittelbaren Thätigkeit darbieten.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von den Ämtern der Kirche.

Erstes Kapitel.

Das geistliche Amt.

Litteratur: JWFHöfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. ^{3}1853. — GChAHarless, Kirche und Amt nach lutherischer Lehre. 1853. — JKöstlin, Luthers Lehre von der Kirche. 1853. — WLöhe, Drei Bücher von der Kirche. 1845. — Derselbe, Aphorismen über die NTlichen Ämter und ihr Verhältnis zur Gemeinde. 1849. — AFCVilmar, Die Lehre vom geistlichen Amt. 1870. — HAKöstlin, Der Begriff des geistlichen Amtes. 1885. — Meine Abhandlungen: Studien über das geistliche Amt (in St. Kr. 1889. S. 1—70).

§ 7. Der Name des geistlichen Amtes.

Für unsern Begriff vom Amt kennt das N. T. nur das Wort *διακονία* (I Kor 3 6—9; II Kor 5 18). Die Etymologie beider Wörter ist dunkel; nur das ist sicher, dass beide Dienst bedeuten. Es ist daher nur korrekt, dass im Mittelalter Dienst, besonders Gottesdienst, und Amt (Messe) als gleichbedeutend gebraucht und ministerium durch Amt übersetzt wird.

Im N.T. sind die *διακονίαι* der Gemeinde an das charismatische *πνευματικὸν εἶναι* (I Kor 12 1; 14 37; II Kor 6), nicht an das ethische (Rm 8) gebunden, so oft auch beides zusammenfällt. Auf die Träger des kirchlichen Amtes angewendet findet sich das Wort zuerst bei den Spiritales der Montanisten (Tertullian, De pudic. 21); doch die Kirche rezipierte den Namen für ihre Kleriker nicht; bis ins 12. Jahrh. heissen diese Clerici, Canonici, Regulares, Ecclesiastici (Gegensatz: Laici, Saeculares, *Βιωτικοί*), obgleich seit Salvian (ca. 420) die Klosterleute als solche Religiosi heissen. Erst Gregor VII bezeichnete die Mönche und Kleriker als Spirituales in der Bedeutung, dass hinfort nicht mehr nur die sachlichen Spiritualia der Christen, sondern auch jene Personen in allen ihren Angelegenheiten nicht der staatlichen, sondern der päpstlichen Jurisdiktion unterworfen seien. Die anfängliche charismatische Bezeichnung ist zur kirchenpolitischen geworden. Ganz vereinzelt kommt zwar im 4. und im 9. Jahrh. es vor, dass von der Deutung der *σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι* = geschlechtliche Begierden aus die Laien, weil ihnen die Ehe gestattet ist, Carnales, daher die ehelosen Kleriker Spirituales genannt werden (Mansi III 670 squ., d'Achery, Spicil. I 113 squ.); allein erst von Gregor VII an heissen vorzugsweise die Mönche (bisher Religiosi, *Φιλόσοφοι*, *Φιλόθεοι*), dann auch alle Kleriker *Πνευματικοί*, Spirituales, Geistliche (Gegensatz Laien). Luther stellt die ethische Bedeutung wieder her; geistlich sein ist gläubig sein; „der Geistliche" ist höchstens ein Ehrenname frommer Kleriker. Nur gelegentlich und der allgemein verständlichen Kürze halber schliesst Luther dem herkömmlichen Sprachgebrauch sich an. In den Konsistorien jedoch wurden wieder gut römisch „geistliche" und „weltliche" Mitglieder (ecclesiastici et politici) unterschieden, und der Name „Geistlicher" für kirchlicher Beamter schlich sich wieder ein zur

Schädigung evangelischer Anschauung trotz der Proteste von Grossgebauer u. a. Die Bezeichnung geistliches Amt konnte in der römischen Kirche nicht aufkommen, weil „Geistliche" vorzugsweise Mönche waren (doch Gregor I, Past. cura II 7: sacerdos, qui spiritali officio fungitur). Der Sprachgebrauch stammt von Luther; es ist das Amt des göttlichen Wortes, *„welches Wort giebt den Geist und alle Seligkeit"*, gleichgültig, ob Pfarrer oder Schulmeister das göttliche Wort treibt (10 385; 20 9). Durch den konsistorialen Sprachgebrauch ist „das geistliche Amt" auf das Pfarramt beschränkt worden. Sonstige Bezeichnungen neben „Geistlicher": Priester (*πρεσβύτερος*) im nördlichen Deutschland, Prediger im östlichen Deutschland, Pfarrer (parrochus) im mittleren und südlichen Deutschland, Pastor (mittellateinisch: Seelenhirt, Beichtpriester) seit der Reformation, doch wohl erst durch den Pietismus allgemein geworden, besonders in Norddeutschland: Pastór (vom niederländischen pastoor), besser Pástor.

§ 8. Der Ursprung des geistlichen Amtes.

a) Die statutarische Ansicht (Löhe, Vilmar, FJStahl) behauptet: 1) Christus hat das Amt der Apostel eingesetzt. [Doch nicht in dem Sinne, dass nur sie Recht und Pflicht des Zeugnisses von Christo gehabt hätten; sie waren Missionare, neben ihnen eine grosse Zahl von „Aposteln", die sich zum Missionsdienst von Gott berufen wussten, bis Mitte des 2. Jahrh. Das die von Christo gewählten Apostel Auszeichnende war die Autopsie, und die ist unübertragbar. Einwand: das Apostelamt war nicht Missionsamt, sondern Amt des Kirchenregiments, daraus fliesst ihre Predigt, Sakramentsverwaltung u. s. w. Dagegen: die Apostel haben das Kirchenregiment nicht in Anspruch genommen, vgl. Paulus in Rom; die meisten Urgemeinden hat nie der Fuss eines Apostels betreten. Apostolische Sakramentsverwaltung? vgl. I Kor 1 13 ff. Auch wenn die Apostel die Kirchenleitung verwaltet hätten, so würde doch mit ihrem Tode das Amt erloschen sein; vor 250 p. Chr. gab es keine einheitlich verwaltete Kirche.] 2) Nach I Kor 12 28, Eph 4 11 ist das Amt der Apostel auf die *ποιμένες* übertragen. [Die Stellen reden von Charismen, aus denen sich besondere Dienstleistungen an die Gemeinde ergeben. Völlig willkürlich werden aus der Zahl der Genannten

die ποιμένες herausgenommen, völlig willkürlich ist von Übertragung des Amtes die Rede. Endlich hatten die ποιμένες nur ein Lokalgemeindeamt, ohne Verbindung mit den ποιμένες anderer Gemeinden.] 3) Dies übertragene Amt ist das geistliche Amt, welches von uran in der Kirche gewesen ist. [Willkürliche Behauptung. Predigtamt? I Kor. Laienpredigt bis ins 5. Jahrh. Katechetenamt? Amt des Liturgen? Dies alles die ποιμένες?] Der wahre Kern der statutarischen Ansicht ist: 1) dass die Verkündigung des göttlichen Wortes in der Gemeinde in allerlei Weise unzweifelhafter Wille Gottes ist, wo, von wem, wie, — stets divini iuris; 2) dass, wo Gemeinde ist, um der Ordnung willen irgend eine Leitung sein muss, sowohl geistlicher Art durchs Wort, als rechtlicher Art.

b) Die Anschauung der reformierten Kirche findet sich ausführlich in Conf. Helv. post. Art. 18 (Niemeyer 505 ff.). Gott hat sich von jeher der ministri bedient *ad colligendam vel constituendam Ecclesiam eandemque gubernandam et conservandam:* Patriarchen, Mose, Propheten, Christus, Apostel, Pastoren. *Ergo ministrorum origo, institutio et functio vetustissima et ipsius Dei est;* die Prediger sind nicht geschichtliche, wohl aber virtuelle Nachfolger der Apostel, als ebenfalls von Gott berufen. Daher: *Damnamus ministros ineptos et non instructos donis pastori necessariis.* Diese dona bestehen darin, dass die ministri einerseits, wie alle an Christus Gläubigen, Priester und Könige sind, *qui offerre possunt spirituales Deo hostias,* anderseits, dass sie *homines idonei, eruditione iusta et sacra, eloquentia pia, prudentiaque simplici, denique moderatione et honestate vitae insignes* sind. Gleichwohl werden diese von Gott zum Ministerium verbi divini Ausgerüsteten erst Diener der Kirche electione ecclesiastica et legitima. — Der Wert dieser Auffassung liegt darin, dass die Voraussetzung des Dienstes an der Gemeinde der Glaubensstand und die Begabung der Zuberufenden ist. Die Schwäche der Auffassung ist die Einreihung der Diener am Wort unter die Organe der Offenbarung Gottes, welche sie sogar übertreffen durch die Bestallung seitens der Gemeinde.

c) Die Lehre der deutschen Reformation. Luther hat von 1519—1544 das geistliche Amt aus dem priesterlichen Charakter der Kirche und dem s. g. allgemeinen Priestertum aller Christen hergeleitet. Auch die römische Kirche kennt ein sacerdotium internum ihrer Gläubigen, das darin besteht,

dass sie geistliche Opfer auf dem Altar ihres Herzens Gott darbringen, wozu auch alle guten und ehrenwerten Handlungen gehören. Darüber steht jedoch das sacerdotium externum (kraft der Priesterweihe), welches durch die sacrificia propitiatoria Gott instand setzt, jene geistlichen Opfer gnädig aufzunehmen, die Gläubigen (durch die Absolution): gottwohlgefällige Opfer darzubringen. Es ist nicht notwendig, dass die Inhaber des sacerdotium externum auch des internum teilhaftig sind (Cat. Rom. II 7 23).

Die evangelische Lehre kennt ein klerikalisches Priestertum nicht. Kraft des ewigen Hohepriestertums Christi haben alle getauften Christen Recht und Pflicht des Priestertums in freiem Zugang zu Gott, wie in der Verwaltung der Gnadenmittel innerhalb des einem Jeden von Gott angewiesenen Kreises und Berufes. Nach dem Grundsatz der Ordnung überträgt die Kirche (Gemeinde) einem aus ihrer Mitte ihre Rechte und Pflichten des Priestertums, sie öffentlich in der Kirche und an der Kirche auszuüben. „*Alle Christen sind geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Ampts halben allein; alle sind Königskinder, sie erwählen einen, das Erbe für sie zu regieren. Wenn Christen, auf eine wüste Insel verschlagen, einen aus ihrer Mitte wählen, dass er ihnen predigen, sie absolviren, ihnen das Sakrament reichen soll, so ist dieser wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe geweihet hätten. Alles, was aus der Taufe gekrochen ist, ist zum Priester, Bischof und Papst geweiht; allein das öffentliche kirchliche Amt zu üben, kommt nur dem zu, der dazu berufen ist.*“ (So Luther, An d. chr. Adel 1520 [21 281 f.]; De capt. Bab. 1520 [V 109]; De instit. min. Eccl. 1523 [VI 524]; Kirchenpostille [11 318 f.]; Winkelmesse und Pfaffenweihe 1533 [31 370 f.]; V. d. Conciliis und Kirchen 1539 [25 364]; Predigt in Torgau 1544 [17 250]). Gewiss setzt das geistliche Amt durch Verwaltung des Wortes Gottes und der Sakramente das Berufswerk Christi fort und ist sachlich dasselbe Amt wie das der Apostel; aber nicht anders als jeder Christ in seinem Kreise das Wort Gottes zu reden hat in Fortsetzung des Berufswerkes Christi und der Apostel; der Unterschied ist nur, dass das geistliche Amt namens der Gemeinde (Kirche) funktioniert. Seine Funktionen sind divini iuris und im Namen Gottes hat es Gehorsam zu fordern, aber nicht anders, als jeder Christ divino iure das Wort Gottes redet und Gehorsam zu

fordern hat, nicht weil er es redet, sondern weil es Gottes Wort ist.

Die lutherischen Symbole stimmen ganz mit Luther überein. Ausser C. Aug. Art. 14 (in ecclesia publice) bes. Tract. de potest. et prim. papae § 67—70 (MÜLLER 341 f.). Gegen Missverständnis der Symbollehre ist zu bemerken, dass Ministerium verbi divini zu unterscheiden ist von dem Ordo ecclesiasticus, da jenes oft allgemein den Dienst bezeichnet, der durch Handhabung des göttlichen Wortes, gleichgültig von wem, der Gemeinde oder einzelnen Gliedern geleistet wird. So C. Aug. 5; 18 9; Tract. de pot. et prim. papae § 26; besonders deutlich MELANTHON, Loci theol. 1543 (Corp. Ref. 21 833 f.), wo vox Evangelii und ministerium Ev. identifiziert, und ministerium durch vox Evangelii audita, lecta, cogitata erklärt wird.

§ 9. Die Funktionen des geistlichen Amtes. Potestas ordinis und iurisdictionis.

Seit Thomas v Aqu. (S. th. II 2 qu. 39 3) ist die potestas ecclesiastica geteilt in pot. ordinis und pot. iurisdictionis, und beide (Conc. Trid. sess. 23 1) sind *apostolis eorumque successoribus in sacerdotio* verliehen. Die pot. ordinis besteht in der *pot. consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem Christi* sie ist kraft des character indelebilis der Priesterweihe unverlierbar. Die pot. iurisdictionis besteht im *gubernare et moderari populum Christianum*, wozu auch die pot. absolvendi in der Verwaltung des Busssakraments gehört (Cat. Rom. II 5. qu. 54; II 7. qu. 6 und Conc. Trid. l. c.). Die Predigt des göttlichen Wortes ist für das sacerdotium nicht wesentlich (Conc. Tr. 23 1); wohl aber die pot. docendi i. e. obligandi ad fidem, die als pot. magisterii zur pot. iurisdictionis gehört (Conc. Vatic. Constit. Pater aet. c. IV) und daher von dem legitimen Auftrag abhängt und entziehbar ist.

Die evangelische Kirche kennt nur zwei Funktionen des geistlichen Amtes: die Predigt des göttlichen Wortes und die Verwaltung der Sakramente, und diese beiden Funktionen bezeichnet sie als potestas ordinis. (Calvin, Inst. chr. rel. IV 3; Conf. Belg. art. 30; Conf. Gall. art. 29. — C. Aug. 7 und 14.) Das Wort Gottes steht voran, denn man kann nicht ohne das Wort, wohl aber zur Not ohne Sakramente selig werden (Luther, 22 156; 31 351) *Nec valet illud ministerium propter ullius per-*

sonae auctoritatem, sed propter verbum a Christo traditum (Tr. de pot. et pr. p. § 26). Predigen die Diener der Kirche nicht Gottes Wort, so haben die Gemeinden nicht zu gehorchen, predigen sie es, so *repraesentant Christi personam* (Apol. 4 De eccl. 28; 10 De utraque sp. coenae Di § 17; 14 De pot. eccl. § 20. 21. MÜLLER 157. 234. 289 f.). Die potestas des Ministerium verbi divini ist, weil sie namens der ecclesia ausgeübt wird, potestas ecclesiastica. Da nun nach C. Aug. 28 § 5 und 12 die potestas ecclesiastica der potestas clavium gleichgesetzt ist und aus Verkündigung des Evangeliums, Vergebung und Behaltung der Sünden und Verwaltung der Sakramente besteht, so wird die potestas clavium der potestas ordinis gleich sein und die Absolution zur potestas ordinis gehören. Allein eine Verwirrung bringen Apol. 14 De pot. eccl. §. 13 (MÜLLER 288), wo die potestas ecclesiastica aus der potestas ordinis und der potestas iurisdictionis besteht, und Apol. 6 De conf. et satisf. § 79 (MÜLLER 201), wo die potestas clavium als potestas iurisdictionis beschrieben wird. Der römisch-traditionelle Schriftbeweis der Symbole bringt neue Verwirrung, indem die *κλεῖδες τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* Mt 16 19 auf Joh 20 21—23 übertragen werden und das *δεῖν* und *λύειν* (als sittlich unerlaubt bezw. gestattet erklären) in Mt 16 19 und Mt 18 18 mit *ἀφιέναι* und *κρατεῖν τὰς ἁμαρτίας* in Joh 20 gleichgesetzt wird. Die Zusage Joh 20 23 wird dann von dem das absolvierende oder retinierende Thun der Apostel ratifizierenden Thun Gottes verstanden, während doch nach dem Wortlaut das Thun der Apostel eine Bestätigung der vorhergehenden göttlichen Sündenvergebung und Sündenbehaltung, zu welcher Bestätigung die Apostel durch den verheissenen hl. Geist (vgl. *διάκρισις πνευμάτων* I Kor 12 10) befähigt werden sollen, sein soll. Die Verwirrung ist daraus zu erklären, dass seit dem 3. Jahrh. die potestas clavium (nebst jenem Schriftbeweis) mit dem Pönitentialwesen verbunden wurde. Die römisch-katholische Lehre, dass die absolutio (potestas clavium) zur potestas iurisdictionis gehöre, wurde in den Symbolen nicht völlig überwunden, was sich auch darin zeigt, dass gemäss der römischen Praxis für Absolution und Rekonziliation (nach vorhergegangener Exkommunikation) dasselbe Wort Absolution gebraucht wird. Zwar haben die Art. Smalc. 3 7 klar es ausgesprochen, dass die potestas clavium zur potestas ordinis gehöre und die Absolution die Verkündigung des Evangeliums sei (vgl.

auch C. Aug. 4; Apol. 5 39 [De poen.]; De dilect. et impl. legis 38; 15 6 [MÜLLER 39. 172. 115. 207] u. a. St.). Aber nicht an diese evangelische Erklärung, sondern an die römische Tradition knüpften die lutherischen Dogmatiker an, wie denn Joh Gerhard (Loci theol. 13 16) die potestas clavium der potestas iurisdictionis gleichsetzt und die clavis solvens = absolutio von der clavis ligans = excommunicatio unterscheidet; die letztgenannte teilt er in excommunicatio minor = καθαίρεσις (Ausschliessung vom hl. Mahl) und major = ἀφορισμός (Abschneidung).

§ 10. Fortsetzung. Die Absolution.

Litteratur: JKöstlin, Luthers Lehre von der Kirche. 1853. — Derselbe, Luthers Theologie². 1883 2 520 ff. — EdStreitz, Die Privatbeichte und Privatabsolution in der luther. Kirche. 1854. — GFrPfisterer, Luthers Lehre von der Beichte. 1857. — ThKliefoth, Liturgische Abhandlungen. 2. Bd. 1856.

1) Luthers Lehre. a) Der Kern des Evangeliums ist Vergebung der Sünden; daher: *„Vergebung der Sünden predigen heisst nichts Anderes, denn absolvieren und lossprechen von Sünden“* (11 295; 5 171; 44 109; 3 371; 6 296; C. Aug. 12: evangelium seu absolutio; de Wette-Seid. 6 177). Das Evangelium bindet die Ungläubigen, löset die Gläubigen, und *„eine jede Absolutio, beyde gemein und privat, hat die Condicio des Glaubens“* (de Wette 4 482). b) Ausserdem will Luther (gegen Osiander, de Wette 4 445) am Schluss jedes Gottesdienstes ausdrücklich eine allgemeine Absolution der Gemeinde verkündigt wissen (Formel von 1540 bei de Wette-Seid. 6 245), im Anschluss an die deutschen liturgischen Redestücke, welche nach RCruel: Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (1879) S. 220 ff., seit dem 12. Jahrh. in die lateinische Messordnung nach der kurzen deutschen Predigt eingeschoben wurden. Diese doppelte „gemeine“ Absolution hat entweder die Deklarativ-(Annuntiativ-, Signifikativ-)Form (auch Tr. de pot. et pr. papae 31), oder die effektiv-(exhibitiv-) kondizionale Form (*„ich spreche dich los im Namen Gottes sub condicione fidei“*). c) Die Privatbeichte, von Luther stets empfohlen, hat drei Näherbestimmungen: 1) sie ist nicht obligatorisch, sondern dem Bedürfnis des Einzelnen überlassen (17 142; 27 355; 23 35; Luther selbst geht öfter vor dem heil. Abendmahl nicht zur Beichte 23 35. 195; 2 251); 2) dem Beichtenden ist's überlassen, welche Sünden er erzählen will (23 40; 21 19; Art. Smalc. 3 2);

3) jeder Christ kann jeden Christen zum Beichtiger nehmen; die Absolution jedes Christen hat dieselbe Kraft; doch der Pfarrer hat das Amt, in der Kirche Beichte zu hören, er soll der Mann des öffentlichen Vertrauens sein (Tr. de pot. et pr. papae 24. 67. 68; Luther 11 318; 27 378 [Priester *„nicht als Priester, sondern als ein gemeiner Bruder und Christ"*]; 5 171; 44 108. 117. 125; 11 334; 6 341; Enarr. in Gen. [1544] 9 23; Köstlin[2] 2 525; Steitz 15 ff.).

Über die Retention sagt Luther wenig; doch 1) liegt sie für heimliche Sünden in jeder Predigt. Der Bann (Jurisdiktion) ist für die öffentlichen Sünden; die Predigt aber kann (durch Anfachung des Glaubens) selbst den absolvieren, der unter dem Banne steht (de Wette 4 482); somit sind Absolutio und Reconciliatio ganz verschiedene Dinge; 2) redet Luther von einer privata damnatio a fratre (Köstlin[2] 2 530); 3) kommt die Retention in der Privatbeichte, weil diese freiwillig ist, nur selten vor.

Die Wertschätzung der Privatbeichte führt Luther dazu, neben die deklaratorische (5 170) und die kondizionale (de Wette 4 482) Form die rein effektive zu stellen. (Von den Schlüsseln [1530] 30 142. 147. 169. 172.) Durch Subsumtion der Busse unter den Begriff des Sakraments (65 173 vom Jahr 1545, vgl. 46 295; 47 82; Apol. 7 [De Num. et Usu Sacr.] § 14—17) steigert Luther die Effektivität der Absolution in Enarr. in Gen. (1544) 7 52 zu der Form: *ego absolvo te .. reconcilio animam tuam cum Deo, aufero a te iram et indignationem Dei* vgl. Kl. Kat. (Müller 364). Festgehalten bleibt auch bei strengster Effektivform zwar: 1) dass nur Gott vergeben kann; 2) dass die Absolution jedes christlichen Bruders denselben objektiven Wert hat, wie die des Pfarrers. Allein unklar bleibt: 1) wie die Änderung des Verhaltens eines Menschen zu meinen Sünden die Änderung des Verhaltens Gottes zu denselben bedeuten kann; 2) welchen Effekt die Absolution habe, wenn die Voraussetzung von Busse und Glauben trügerisch ist.

Die lutherischen Dogmatiker behaupten die Effektivität der Absolution, aber sub condicione poenitentiae et fidei (H Schmid, Die Dogmatik der evang.-luth. Kirche[6] S. 457). Die lutherischen Kirchenordnungen sind einig in derselben Condicio, uneinig in der Anwendung der Deklarativ- oder der Effektiv-Form (beide zur Auswahl Nürnb. K. O. 1533); die von Melanthon abhängigen ziehen die Deklarativ-, die von

Bugenhagen abhängigen die Effektiv-Form vor. Vielen gemeinsam ist die Forderung der Privat-Absolution vor dem Empfang des heil. Abendmahls. Unter den neueren Agenden haben nur die der streng lutherischen Observanz die Effektivform.

2) Calvins Lehre (Inst. chr. rel. III 4 12—26). Die Ausübung der potestas clavium geschieht teils durch die Predigt (pot. ordinis), teils durch die Kirchenzucht (pot. iurisdictionis). Demgemäss giebt es eine zwiefache Absolution, dem Glauben dienend und zur Kirchenzucht (Rekonziliation) gehörend. Die dem Glauben dienende Absolution ist das Zeugnis des Evangeliums von der Vergebung der Sünden, stets kondizional, daher auch stets irrtumslos. Die der Kirchenzucht dienende Absolution (Rekonziliation) bezieht sich nur auf öffentliche Ärgernisse. Die Privatbeichte und Privatabsolution stellt Calvin dem Bedürfnis des Einzelnen anheim und erkennt jeden Christen als Beichtiger an. Die Annuntiativform ist selbstverständlich.

3) Das Ergebnis ist die Unterscheidung von I. geheimen oder privaten Sünden des täglichen Lebens ohne öffentliches Ärgernis; II. öffentlichen Sünden mit öffentlichem, die Gemeinschaft der Kirche beleidigendem, Ärgernis.

Ad I gilt: 1) Nur Gott vergiebt um Christi willen und behält Sünden; 2) alle menschliche Funktion ist Verkündigung des Wortes und Willens Gottes; 3) Busse und Glaube sind causae instrumentales der in Christo vorhandenen Sündenvergebung; 4) jede Absolutionsform an Bussfertige und Gläubige hat nur den Sinn der Bestätigung des bereits von Gott Empfangenen; die Bedeutung jeder Form ist die der kondizionalen Annuntiation; 5) mit jeder Absolution ist stillschweigend oder ausgesprochen Retention verbunden; 6) für die Privatbeichte gelten die drei Näherbestimmungen Luthers (S. 21. 22). Die kondizionale Annuntiativform kann nur auf der Höhe der Seelsorge zur reinen Annuntiativform werden. Ad II gilt: Von der Absolution und Retention der potestas ordinis ist die Rekonziliation mit der dazu gehörenden Lossprechung zu unterscheiden, die zur potestas iurisdictionis gehörend Sache des Kirchenregiments ist, das die Kirchenzucht handhabt. Sie ist nicht dasselbe mit göttlicher Vergebung, kann vielmehr auch ohne diese sein, wie die göttliche Vergebung ohne jene sein kann.

§ 11. Fortsetzung. Die Verkündigung des göttlichen Wortes, unter dessen Begriff auch die Sakramente fallen (C. Aug. 13; Apol. 7 [De Num. et Usu Sacr.] § 5; 12 [De Missa] § 69—73 [MÜLLER 41f. 202. 264f.]); es ist die höchste menschliche Funktion, dass unser Wort Gottes Wort sei (II Kor 5 20; Rm 1 16; Jak 1 18; I Pt 1 23. 25). Unter welchen Bedingungen ist das möglich? Für das Wort in den Sakramenten ist die Bedingung die richtige liturgische Formulierung der promissio Dei (Apol. 12 [De Missa] § 69. 70). Inbetreff der Predigt dürfte folgendes gelten: 1) Unbeschadet der normativen Autorität der heil. Schrift ist die Identifizierung von Wort Gottes (= Offenbarung Gottes) und heil. Schrift abzulehnen; diese ist vielmehr die (einzige) geschichtliche Urkunde der Offenbarung Gottes, von der Calvin (Op. 9 835) die Regel stellt: „*Libere, inquam, iudicemus de omni scripto, modo reverenter ac sobrie, nec quidquam sine examine adhibito accipiamus. Nam et quae scripserunt omnes Christi servi, ea profecto lege exempta esse noluerunt, quam ipsis quoque angelis Paulus praescribit* (Gal 1 8. 9)." Die Identifizierung würde Inspiration einer bestimmten Textform, Übersetzung, Auslegung fordern, ferner entweder die Ersetzung der Predigt durch Schriftverlesung, oder die Definition der Predigt als Auslegung des Wortes Gottes, was Entwertung nicht nur der Predigt, sondern vor allem des Wortes Gottes, das der Auslegung durch Menschen bedürftig sei, und ein Abhängigmachen des Verständnisses von menschlichem Schriftgelehrtentum bedeuten würde. Überdies würde man zwischen massgebendem und unmassgeblichem Wort Gottes unterscheiden müssen, sowohl innerhalb des Alten, als des Neuen Testamentes. 2) Unantastbar ist das religiöse Postulat, dass Gott für eine zuverlässige Überlieferung seiner allen Menschen heilbringenden Offenbarung werde gesorgt haben, und dass diese Überlieferung nur in der heil. Schrift in ihrer thatsächlichen Beschaffenheit vorhanden sei. Der Offenbarungswert der heil. Schrift bemisst sich nach Joh 5 39. 40, weil Jesus Christus das Wort Gottes *κατ' ἐξοχήν*, die Offenbarung Gottes schlechthin, von der Leben und Seligkeit abhängt, ist. Somit ist die heil. Schrift nicht nur die letzte Quelle und damit das Regulativ alles Verständnisses Christi und Gottes in der Gemeinde, sondern teilt auch richtig verstanden um ihres Inhaltes willen mit Christo die Qualität des göttlichen Wortes.

Die Bürgschaft, dass die in Jesus Christus seinen Zeit- und Volksgenossen gegenüber bethätigte Gesinnung seine ewige Gesinnung gegen alle sei, liegt in der Auferstehung und Erhöhung Christi. Für die Jünger Jesu musste aus dem Verständnis seiner Person die Auferstehung und Erhöhung Jesu als notwendige Folge seines Lebens und Sterbens sich ergeben — die Sünde des Thomas Joh 20 —, und für die spätere Gemeinde ist die Glaubensgewissheit des ewigen Lebens und Liebens des erhöhten Christus letztlich ebenso zu begründen. Aber die spätere Gemeinde steht unter der Botschaft von dem Auferstandenen und Erhöhten, und nur unter Voraussetzung dieser Botschaft ist ihr jene Begründung möglich. So ergiebt sich das wechselseitige Verhältnis, dass die Bedingung für unser religiöses Verständnis des zeitgeschichtlichen Thuns und Verhaltens Christi die Heilserfahrung von dem Leben des Auferstandenen und Erhöhten in der Gemeinde ist, und dass das Verständnis des zeitgeschichtlichen Christus in der heil. Schrift das stete Korrektiv alles Unbestimmten und alles Exzessiven in dem Verständnis des erhöhten Christus ist. Erst unter Erfüllung dieser Bedingung kann unser Wort die Qualität des göttlichen Wortes haben, weil erst dann das letzte Subjekt unserer Verkündigung der ist, welcher das Objekt derselben ist, Christus (II Kor 13 3), und erst dann ist unsere Verkündigung schriftgemäss, weil sie erst dann offenbarungsgemäss ist.

§ 12. Fortsetzung. Scheinbarer Widerspruch der lutherischen Symbole.

In C. Aug. 8 heisst es: *Et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur*, vgl. Apol. 4 (De Eccl.) § 3. 19. 28. 29; Gr. Kat. 5 § 15—19 (MÜLLER 152. 155—158. 501); und die Behauptung des Gegenteils rechnet die Form. Conc. 2 12 § 35 (MÜLLER 729) zu den „irrigen Artikeln der Schwenckfeldianer". Aber die Frage ist nicht, ob andere Leute ihr Urteil über die Wirksamkeit von Wort und Sakrament abhängig machen dürfen von ihrem vorhergehenden Urteil über die Wiedergeburt des Verkündigers, — diese Frage ist mit den Symbolen zu verneinen, weil die Wiedergeburt anderer für uns nicht sicher zu konstatieren ist und *„für uns, denen die Motive anderer undurchsichtig bleiben, die Authentie des Inhalts das Kriterium der Pflicht ist, das Wort als Wort Gottes an-*

zuerkennen" (JGOTTSCHICK, RE². 17 333); sondern die Frage ist: ob ein dem evangelischen Glauben entsprechender Inhalt der Verkündigung bei einem ausserhalb des evangelischen Glaubenslebens stehenden Verkündiger möglich sei. Auch diese Frage ist zu verneinen. Allein es ist zu bemerken: 1) dass Glaube bereits vorhanden ist, wo bewusstes Bedürfnis nach Glauben ist; 2) dass objektive Citate heiliger Worte (vgl. den Heilswert des Bibellesens) und bestimmter Formeln für bestimmte religiöse Gedanken das gläubige Verständnis der Hörer zu wecken vermögen, so dass der Glaube der Hörer den Unglauben des Predigers ergänzt und durch ihren Glauben sein Wort für sie die Qualität des göttlichen Wortes gewinnt.

§ 13. Fortsetzung. Evangelium oder Gesetz und Evangelium?

In dem Unterricht der Visitatoren 1528 (C. Ref. 26 52) empfiehlt Melanthon mit Rücksicht auf „den gemeinen groben man" neben dem Glauben das Gesetz zu predigen, und fortan wurde „Gesetz und Evangelium" Inhalt der Predigt. Die Form. Conc. 5 (Epit. und Sol. Decl. MÜLLER 533f. 633f.) weist auf die Verwirrung hin, da die einen unter Evangelium die ganze Lehre Christi verstehen, die andern nur die liebliche Predigt der Gnade Gottes; ähnlich verhalte es sich mit dem Begriff der Busse (= Reue und = Reue und Glaube). Also nicht ist die Frage, ob die Sünde zu strafen, das Gewissen zu schärfen und die Norm des neuen Lebens aufzustellen sei; ist das, was die Sünde straft und die Norm des neuen Lebens verkündet, Predigt des Gesetzes, so muss das Gesetz neben dem Evangelium als der Gnadenverkündigung gepredigt werden. Aber auch dann nicht gesetzlich, d. h. nicht so, dass die Seligkeit von der Erfüllung des Gesetzes abhängig gemacht würde, sondern evangelisch; auch nicht so, dass der Inhalt ein abrogiertes vorchristliches Gesetz wäre, sondern das durch Christus modifizierte Sittengesetz.

Dass dies Sittengesetz als das Gesetz des neuen Lebens den Gläubigen zu verkünden sei, ist unwidersprochen; ebenso dass die Anerkennung der Verbindlichkeit des Sittengesetzes die Bedingung des Glaubens sei (Joh 7 16—18). Aber muss die Verkündigung des Gesetzes der Verkündigung Christi vorhergehen, damit der Glaube auf grund der Erkenntnis der Sünde entstehe? Rm 3 20 ist hier ohne weiteres nicht zu ver-

werten. Sicher ist: 1) dass zur Erkenntnis der Sünde ein Massstab nötig ist, den nur die Erkenntnis des Guten gewährt; 2) dass dieser Masstab nicht ein doppelter ist: das gebietende Wort Gottes und dessen Erfüllung in Christo; denn der gebietende Gotteswille ist für uns nur in Christo vorhanden, und Christus ist das Kriterium, ob ein als göttliches Gebot tradiertes Wort wirklich göttlich ist; 3) dass nicht dem Gesetzeswort (vgl. die Pharisäer), wohl aber der Person Christi gegenüber alle Selbstentschuldigung zu schanden wird. Somit setzt die Erkenntnis der Sünde stets ein Mass des Glaubens, der Erkenntnis Gottes in Christus, voraus; je völliger der Glaube, desto tiefer die Erkenntnis der Sünde. Also ist nicht ausserhalb des Evangeliums das Gesetz zu predigen, sondern nur das Evangelium, weil es Christus, untrennbar als persönliches Gottesgesetz und als persönliche Gottesgnade, verkündet.

§ 14. Bestallung zum geistlichen Amt oder Ordination. Im Neuen Testament.

Litteratur: ThKliefoth, Liturgische Abhandlungen I[1] 341 ff. — GvEzzschwitz, Art. Ordination in RE[2]. 11 76 ff. — EHatch, Art. Ordination in A dictionary of the christian antiquities ed. by W. Smith and Cheetham. London 1880, II 1501 ff. — GRietschel, Luther und die Ordination (1883), [2]1889. — RSohm, Kirchenrecht I (1892). — Meine Abhandlungen in Halte was du hast, XII (1888) Heft 2 und 10–12.

Christus beruft und bestallt seine Jünger und Apostel ohne Cärimonie, nur durch sein Wort, sowohl vor seiner Auferstehung (Mc 3 13 ff.; Mt 10 1 ff.; Mc 6 7–13; Lc 9 1–4; 6 12 ff.; 10 1 ff.), als auch nach derselben (Mt 28 18–20; Lc 24 44 ff.). Nicht hierher gehört Lc 24 50, auch nicht Joh 20 21–23, weil 1) die Zusammenkunft der Apostel zufällig war; 2) die Jünger nicht vollzählig waren und dem fehlenden Thomas ein Ersatz nicht gegeben wurde; 3) von dem Hauptberuf der Apostel, Zeugen Jesu zu sein, keine Rede ist. Weder Paulus (auch nicht Act 9 12. 17. 18; 13), noch Matthias (Act 1 26) werden ordiniert. Obgleich Jesus spontaner (nicht erbetener: zu Mt 19 13 vgl. die Parallelen) Weise öfter die Hand auflegt, wendet er die Handauflegung trotz ATlichen Vorgangs (Num 8 10; 27 18–23, vgl. Dt 34 9) und trotz jüdischer Praxis (bei Einführung von Richtern [vgl. Josua] und seit der Hasmonäer Zeit bei Promotionen von Lehrern und

Rechtspflegern vgl. ESCHÜRER 2 152 Anm. 480) aus guten Gründen bei Bestallung der Apostel nicht an.

Die erste Ordination mit Handauflegung steht Act 6 (vgl. die Leviten), ohne Andeutung von Geistesmitteilung (vgl. v. 3 mit v. 5), aber mit Gebet. Die Übertragung des Amtes (סְמִיכָה) durch Handauflegung verbindet sich mit dem Symbol des Gebetes (שִׁירָה oder שִׁירִים). Symbolische Bedeutung der Fürbitte hat die Handauflegung auch Act 13 1—3, Entlassung, nicht Ordination der Missionare (Röm 1 1 ohne Beziehung auf Act 13 3). In Act 14 23 ist von Wahl der Presbyter (*χειροτονεῖν* II Kor 8 19), nicht von Handauflegung (*χειροθετεῖν*) die Rede, und *ἔθετο* Act 20 28 bezieht sich auf die charismatische Begabung und die auf grund derselben unter Leitung des heil. Geistes gethätigte Wahl der Episkopen.

Ausser Act 6 dagegen ist von einer rite vollzogenen Ordination die Rede a) I Tim 4 14; die Begabung des Timotheus mit dem Charisma ist vermittelt (*διά*) durch eine *προφητεία* (nicht dasselbe mit *προάγουσαι προφ.* 1 18), diese ist begleitet (*μετά*) von Handauflegung des Presbyteriums, also *προφ.* wohl die im Gebet über Timotheus sich äussernde vom heil. Geist gewirkte Gewissheit, dass ihm das nötige Charisma gegeben werde. Timotheus empfängt das Amt, weil Gott ihn (1 18) dafür geschickt erklärt hatte; bei Übertragung des Amtes rechtfertigt Gott 1 18 durch Verleihung des Charisma, dessen die *προφ.* (4 14) betend gewiss ist. b) Derselbe Vorgang in anderer Relation II Tim 1 6, wo die Begabung des Timotheus durch Handauflegung des Apostels vermittelt ist. Aber wesentlich ist, dass Paulus die *δειλία* des Timotheus durch Hervorhebung des ihm und Timotheus Gemeinsamen beseitigen will; so die Ausdrücke v. 12. 13. 12 und 14, so hier die beiden gemeinsame Kraft Gottes, die von Paulus auf Timotheus übergeht und ihn zum echten *τέκνον* des Apostels macht. Die seelsorgerliche Absicht des Paulus verbietet dogmatische Schlüsse, noch mehr dogmatische Verallgemeinerung, wie denn auch in den ersten 4 Jahrh. die Stelle nie zur Ordination dogmatisch verwertet ist. c) I Tim 5 22 von der Ordination der Presbyter verstanden würde nur sagen, dass Handauflegung und Ordination dasselbe sei, nichts über die Wirkung der Handauflegung; aber es ist fraglich, ob die Stelle nicht von Berufung zum Missionsdienst

(JCHRKVHOFMANN), oder von der „Aufnahme in das Christentum“ (so KKNOKE), oder von der Rekonziliation Exkommunizierter (so THKLIEFOTH 418) handelt. — Nach dem N. T. fällt der Schwerpunkt der Ordination in die Vorbedingung derselben, in die göttliche Berufung.

§ 15. Fortsetzung. Im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.

Kirchliche Beamte für die Gesammtheit der Gemeinden sind zu unterscheiden von den Gemeindebeamten. Jene sind die *ἀπόστολοι* [*εὐαγγελισταί*], *προφῆται*, *διδάσκαλοι*, sie haben ihren Beruf nur durch göttliche Begabung, die sie vor den Gemeinden durch den Inhalt ihres Worts zu legitimieren haben (geistliche Organisation). Diese sind einerseits *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* (administrative Organisation), anderseits *πρεσβύτεροι* (patriarchalische Organisation); sie haben ihren Beruf durch Wahl der Gemeinden auf grund des erkannten Charisma. Durch den Kampf der Kirche gegen Gnostizismus und Montanismus wird eine Verschmelzung der drei Organisationen, die hierarchische Verfassung, geboren. Der Gang des Beweises, dass nur die Kirche die echte apostolische Glaubensregel habe, ist dieser: in den von den Aposteln gestifteten Gemeinden ist die Tradition rein bewahrt (Tert.): — Träger dieser Tradition sei der *ordo episcoporum, per successionem ab initio decurrens* (Tert., Iren.); — die Ausrüstung dazu haben die Bischöfe, *qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt* (Iren. IV 26 2). Also das Amt birgt das charisma veritatis; es bedarf nicht besonderer Weihung, nur des Eintritts ins Amt.

Dazu kommt von Cyprian (ep. 69) an die heilsvermittelnde Stellung der Priester in der katholischen Kirche. Denn die Kirche ist die göttlich gestiftete, auf dem Episkopat ruhende, den heil. Geist und die Seligkeit einschliessende Anstalt; die Katholizität des in ecclesia ordinatus verbürgt erfolgreiche Sakramentsverwaltung. Augustin aber stellt die Lehre vom *sacramentum ordinis* in Parallele mit dem *sacr. baptismi* auf; beides gewährt einen *character* [*indelebilis*]. Dem Ordinierten bleibt selbst nach Entsetzung um grober Sünden willen die Macht heilbringender Sakramentsverwaltung; nicht die Verkehrtheit des Spenders, sondern die Heiligkeit des Mysteriums geht auf

den Empfänger über. Nach Cyprian wird der episcopus lapsus ein Laie, nach Augustin kann der Geweihte nie Laie werden, nie die Macht verlieren, andere zu weihen. Denn der heilige Geist des Ordinierten ist nicht der in der communio sanctorum waltende Liebesgeist, sondern der im Amt wohnende Amtsgeist. — Die Lehre Augustins blieb in der römischen Kirche geltend und wurde im 12. Jahrh. von der Scholastik weiter ausgebildet.

Trotz des Amtsbegriffes blieb lange Zeit wie das Priesterrecht aller Christen, so die Selbstverwaltung der Gemeinde unangetastet. Die allen Christen zugestandene, in der Ausübung nur vom Charisma abhängige Lehrfreiheit (Act 8 4; 11 19—21; 13 1; I Kor 14; Jak 3 1. — Clem. Rom. II ep. ad Cor. — Origenes bei Euseb. h. e. 6 19; Const. ap. 8 31) blieb bis ins 5. Jahrh. — Die Taufe, auch von einem Laien vollzogen (jedoch von einem Weibe erst seit Thomas Aqu.), hat noch heute selbst in der römischen Kirche Gültigkeit. — Das heilige Abendmahl wurde zur Zeit des Ignatius von Laien ohne Kleriker gefeiert, getadelt nur wegen Verletzung der Einheit der Kirche. Die Absolution durch einen Laien war bis Thomas Aqu. vollgültig.

Parallel damit die Selbstverwaltung der Gemeinde in der Wahl der Kleriker. Das ganze Volk wählt die Kleriker (verschieden: nur die Bischöfe, die Bischöfe und Priester, auch die Diakonen u. s. w.); die Väter von Nicaea (325) sahen die Volkswahl als Bedingung kanonischer Wahl an (Mansi II, 911, nicht widerspricht Can. 4), und Ambrosius redet seine Gemeinde, die ihn erwählt hat, mit den Worten an: *Vos mihi estis parentes, qui sacerdotium detulistis, vos, inquam, filii et parentes, filii singuli, universi parentes.* Justinian I. schliesst das niedere Volk gänzlich aus, nachdem parallel mit der Beschränkung der Volksrechte bei politischen Wahlen allmählich die Beteiligung des Volkes zurückgedrängt war. Doch wurden in Deutschland bis ins 12. Jahrh. die Bischöfe von Klerus und Volk gewählt. Bis Cyprian hatte das Volk auch das Recht, unwürdige Kleriker abzusetzen.

Bei keiner Amtsübertragung fehlte das Gebet; die Handauflegung tritt nur als Begleiterin des Gebetes auf. Eigentümlich, dass bis ins 5. Jahrh. (ausser in der Stadt Rom, vgl. Ps Cyprian, De aleatoribus 3) die Bischöfe ohne Handauf-

legung geweiht zu sein scheinen; die Presbyter und Diakonen (im Morgenland auch die Subdiakonen, die Diakonissen und die Anagnosten [Lektoren]) durch Handauflegung des Bischofs. Die Handauflegung (*ἐπιθεσία τῶν χειρῶν*, manuum oder manus impositio) hat eine doppelte Bedeutung: 1) als symbolisches Zeichen der Fürbitte (nach Analogie des Segnens und Fluchens im A. T.) vgl. Augustin, De bapt. c. Donat. 3 16: *quid aliud est manuum impositio, quam oratio super hominem?* 2) als Gestus der Aneignung an den oder die Gemeinschaft der Handauflegenden (nach Analogie des Opferns [?] und der jüdischen Promotionen) vgl. ThKliefoth, Lit. Abhandl. 2 77 f. Daher Handauflegung beim ersten Beginn des Katechumenats und der Rekonziliation, beim Heilverfahren gegen die Energumenen. Weil die Kirche die Stätte des heiligen Geistes ist, so bedeutete die Handauflegung bei der Confirmatic (Anfänge Act 8 17; 19 6) Anteilnahme an dem heiligen Geist der Kirche. Seit Ende des 4. Jahrh. wird, weil das Amt der Inhaber des Amtsgeistes sei, die Handauflegung bei der Ordination das Mittel des Empfangs des heiligen Amtsgeistes. Der Gedanke ist ursprünglich stadtrömisch; am Anfang des 4. Jahrh. tritt er einsam auf in PsCyprian, De aleatoribus 3: *quoniam episcopi idem spiritum sanctum per impositionem manus excepimus.* Augustin, De bapt. 3 16 sagt noch: *Spiritus Sanctus per manus impositionem dari dicitur.*

Nach mancherlei Schwankungen setzte das Conc. Nic. (325) c. 4 fest, dass wenigstens drei Bischöfe nicht ohne Beteiligung des Metropoliten die Ordination eines Bischofs zu vollziehen haben; seit Ende des 4. Jahrh. besteht der jetzige Brauch, dass der Priester vom Bischof unter Assistenz der anderen Priester ordiniert wird, dass der Ort der Handlung die Kirche, der Tag der Sonntag ist. Ein Protokoll wurde aufgenommen, und litterae enthronisticae zeigen die Wahl bezw. Einsetzung der Bischöfe den Genossen an.

§ 16. Fortsetzung. In der römisch-katholischen Kirche.

Die Siebenzahl der Sakramente setzte erst Petrus Lombardus († 1160) fest, während Thomas Aqu. sie dauernd begründete; die Lehre von den Sakramenten definierte das Conc. Florentinum 1439, während das Conc. Tridentinum sie dauernd der römischen Kirche übergab (baptismus, confirmatio,

eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo, matrimonium, Sess. 7.) Alle sind von Jesus Christus eingesetzt, alle sind solche Handlungen, wodurch *omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur*, alle sind ad salutem necessaria, licet omnia singulis necessaria non sint (can. 4) und bewirken ex opere operato Empfang der Gnade (c. 8). Das 1., 2. und 6. Sakrament verleihen einen character indelebilis und können nicht wiederholt werden. Der character indelebilis des ordo besteht (Sess. 23 can. 1) in der potestas des Messopfers und der Beichte. *Sacerdotes vocari a Deo dicuntur, qui a legitimis ecclesiae ministris vocantur* (Cat. Rom. II 7 3). Nur der Bischof kann weihen (C. Tr. 23 c. 8 p. 201), *unusquisque autem a proprio episcopo ordinetur*. Die Funktionen des Priesteramtes und der Ritus der Weihe sind im Catechismus Romanus II 7 24 beschrieben.

Bedingung der Ordination ist Taufe und männliches Geschlecht, durch das Sakrament der Busse herstellbare Unsträflichkeit des Wandels, hinreichendes Alter (25 Jahre), eheliche Geburt, genügendes Wissen, Gesundheit des Körpers, des Geistes, des Willens, des Glaubens. Seit dem 12. Jahrhundert heissen die Mängel irregularitas ex defectu und ex delicto. Jeder Ordinand muss einen titulus haben (clericus intitulatus). Schon das Conc. Chalcedonense (451) c. 6 verwarf die absolute = ἀπολελυμένως erteilte Ordination. Der Titulus war zuerst ein festes Amt, nach und nach wird er zum standesmässigen Auskommen (tit. beneficii, patrimonii, pensionis); so auch Conc. Tridentinum Sess. 21 c. 2. Im Mittelalter waren die clerici vagantes eine Plage, auch noch heute besonders in Italien.

§ 17. Fortsetzung. In der evangelischen Kirche des 16. Jahrh.

Das Pfarramt ist im Gegensatz zu Rom vor allem das Predigtamt (Luther 60 223; 31 360; V 108 squ.; Ordinations-Formular von 1539 bei RIETSCHEL S. 12 f.). Die absolute Ordination Roms wird verworfen, das geistliche Amt ist nur für die Gemeinde da; der Amtsträger wird Laie, sobald er das Gemeindeamt nicht mehr inne hat (31 307—377; V 110).

Bis 1535 besteht nach Luther die Ordination in der Prüfung, der electio oder vocatio seitens der Gemeinde (bezw. des Patrons), der confirmatio et commendatio vor der Gemeinde mit Handauflegung seitens derer, *qui potiores inter vos fuerint*

(de inst. min. eccl. [1523] VI 530) und der kirchlichen Fürbitte für den Gewählten (de capt. Bab. V 106. 109; Winkelmesse und Pfaffenweihe 31 356 ff.). Die Vocatio ist die Hauptsache, berufen ist senden, ist ordinieren (31 338 f.). Die Handauflegung ist für Luther die Zueignung an die Gemeinde und der Gestus der Fürbitte, wie in der alten Kirche (6 8); die confirmatio et commendatio mit Handauflegung durch die Wähler, später benachbarte Pfarrer, ist unsere heutige Introduktion. Aber schon in der Hamb. K. O. 1529 sind die ordinati nicht sowohl die vocati, als die confirmati et commendati, ähnlich Lübecker K. O. 1531. Dagegen trennt die Pommersche K. O. 1535 die Confirmatio von der Commendatio; diese allein ist hinfort die Introduktion und geschieht dadurch, dass dem Gewählten durch die andern Prädikanten und etliche von der Gemeinde und den Ältesten die Hände aufgelegt werden (Symbol der Aneignung), während die vorhergehende Confirmatio durch den Bischof an seinem Wohnort auf grund der geschehenen Prüfung vorgenommen wird. Seit dieser Zeit (1535) ist die Confirmatio ein kirchenregimentlicher Akt und zur eigentlichen Ordination geworden. Bis dahin war alles der Lokalgemeinde überlassen gewesen und wiederholte sich bei jedem Stellenwechsel; nur die Prüfung war von 1528—1533 den Superintendenten übertragen. Luther führt wie die Pommersche K. O. die kirchenregimentliche Ordination (Konfirmation) in der kirchlichen Metropole ein (de Wette 4 656 — 15. Dez. 1535); später, schreibt er, könne sie ja vor der Lokalgemeinde stattfinden (wie heute z. B. im Königreich Sachsen geschieht). Seit 1537 kommt diese Ordination in Wittenberg in Fluss, obgleich Bugenhagen trotz seiner Anordnung in Pommern Vorliebe für die Ordination vor der Lokalgemeinde behält.

So ist die Ordination seit 1535 die kirchenregimentliche Confirmatio vocationis und damit die Übertragung des Rechts, namens der Kirche (Gemeinde) das Wort Gottes zu predigen und die Sakramente zu verwalten. Übrigens war die kirchenregimentliche Ordination zu Anfang des 17. Jahrh. erst „an etlichen Orten“ üblich.

Seit 1527 wurden die Kandidaten examiniert, seit 1531 (in Goslar zuerst) allgemein auf „das Evangelium von Christo Jesu“ verpflichtet, seit 1533 in Wittenberg, wo jährlich etwa 100 Kandidaten ordiniert wurden, auf das Symb. Apost., Nic.

und Athanasianum, sowie auf die Conf. Aug. (MELANTHON: De calumnia Osiandri im Corp. Ref. 12 6). Eine eigentliche Examenordnung, in welcher auf theologische Bildung Nachdruck gelegt wurde, verfasste Melanthon 1552 (Meckl. K. O. in Corp. Ref. 23 1 ff.; doch vgl. schon 1541 in Corp. Ref. 4 689). Das Examen hielten die Ordinierenden, nicht das Konsistorium ab.

§ 18. Fortsetzung. In der heutigen evangelischen Kirche.

1) Die Vokation. a) Der göttlichen Vocatio interna (nicht enthusiastisch) darf der zum geistlichen Amte sich Bereitende gewiss sein, wenn er 1) die notwendigen Gaben (zur Lehre und freien Rede) und die Fähigkeit hat, die notwendigen Kenntnisse sich zu erwerben; 2) den Glauben der Kirche, der er zu dienen begehrt, teilt; 3) den Willen hat, den Intentionen der Kirche gemäss sein Amt zu führen; b) die Vocatio externa durch die Gemeinde oder den Patron, in beiden Fällen unter Bestätigung des Kirchenregiments, oder direkt durch das Kirchenregiment hat zur Voraussetzung: 1) die Unbeflecktheit des Rufes (I Tim 3 2—13; Tit 1 7—9; Can. Hippolyti; Const. ap.), wozu jedoch nicht notwendig die eheliche Geburt gehört; 2) das gehörige Lebensalter (25 bezw. 21 Jahre); 3) leibliche und geistige Gesundheit; 4) das Indigenat (so meistens); 5) die Unentgeltlichkeit der Verleihung; 6) die wissenschaftliche Vorbildung, die meistens durch zwei Prüfungen (pro candidatura [pro licentia concionandi] und pro ministerio [pro munere oder examen decretorium]) erkannt wird; 7) das Bekenntnis zum Glauben der Kirche. Das Vorhandensein dieser Voraussetzungen wird anerkannt in der

2) Ordination. Dieselbe ist a) Sache des (provinzialen) Kirchenregiments, findet jedoch nur bei erstmaliger Übertragung des Amtes statt (anders bis 1842 in Bremen-Verden). Es liegt dieser Bestimmung die Idee der Aufnahme in den „kirchlichen Lehrstand" zu grunde; b) dieselbe verleiht nicht einen character indelebilis. Eine absolute Ordination (mit Ausnahme von Missionaren und ordinierten Hilfspredigern) ist innerhalb des deutschen Kirchengebiets nicht statthaft; das schliesst die Pflicht des Kirchenregiments ein, dafür zu sorgen, dass ordinierte Hilfsprediger nie ohne Stellung sind. In der ausserdeutschen reformierten Kirche strenger Observanz ist jedoch

die Ordination (mit oder ohne Handauflegung) der gewöhnliche Schluss des letzten Examens, also meistens absolut, damit Aufnahme des Kandidaten in den Stand der Ministri verbi divini. Der Ordinierte wird s. g. Laie (z. B. für Synodalwahlen), sobald seine Amtsthätigkeit an der Gemeinde aufhört. Gleichwohl findet inkonsequenter Weise eine Reordination nur bei denen statt, welche, sei es freiwillig mit ausdrücklicher Erklärung, sei es zur Strafe, aus dem „geistlichen Stand" ausgeschieden sind und nun rehabilitiert werden. Die Ordination besteht a) aus der Confirmatio seitens des Kirchenregiments. Diese enthält die Verpflichtung des Kandidaten auf die Bekenntnisschriften der Kirche und auf würdige Amtsführung. Die Verpflichtung auf die Bekenntnisse der Kirche ist einerseits unerlässlich, da es eine andere anerkannte Formulierung des Glaubensinhalts der Kirche nicht giebt, anderseits schwierig zu formulieren, da die Beschaffenheit der Bekenntnisse (Widersprüche, Vermischung von Glaubensaussagen mit theologischen Formulierungen, mangelhafter Schriftbeweis u. dgl.) und das Wesen evangelischen Glaubens eine juridische Verpflichtung nur in negativer Form (nichts angriffsweise wider die Bekenntnisse zu lehren) zulassen. Die Beantwortung der Frage, ob er den in den Bekenntnissen zum Ausdruck gebrachten Glauben der Kirche als den seinigen anerkennen und diesem Glauben gemäss sein Amt führen wolle, wird dem Gewissen des Kandidaten zu überlassen sein. b) Der zweite Akt der Ordination besteht aus Gebet und Handauflegung namens des Kirchenregiments mit Fürbitte der versammelten Gemeinde, oft mit folgender gemeinsamer Abendmahlsfeier.

Obgleich Luther bisweilen von dem Sacramentum ordinis im weiteren Sinne spricht (de captiv. Babyl. V 106. 109; vgl. 31 356. 359) und Calvin sich mit der Bezeichnung der impositio manuum als Sakrament einverstanden erklärt (Inst. chr. rel. 1559 IV 19 § 31 [Corp. Ref. II, col. 1088]), so verstehen doch beide und ihnen nach die evangelische Kirche unter der Handauflegung dasselbe, was die voraugustinische Kirche darunter verstand, nämlich 1) den symbolischen Akt der Aneignung des Ordinanden an den Lehrkörper der Kirche, 2) das Symbol der Fürbitte. Durch die erstgenannte Bedeutung hat die Handauflegung bei der Ordination den Effekt der Übertragung des Amts und seiner Autorität; durch die zweitgenannte Bedeutung

den Effekt des Gebets überhaupt, der Fürbitte insonderheit, unter denselben Bedingungen, an die aller Gebetseffekt gebunden ist.

Zweites Kapitel.

Die übrigen Ämter.

§ 19. Die Notwendigkeit kirchlicher Ämter

neben dem geistlichen Amt ergiebt sich: 1) daraus, dass die Funktionen des geistlichen Amtes als solchen auf die Verwaltung des Wortes Gottes und der Sakramente namens der Kirche (Gemeinde) beschränkt sind. Die Funktionen der Administration und der Jurisdiktion, worüber die Lehre vom Kirchenregiment des näheren handeln wird, sowohl für die Einzelgemeinde als für die Kollektivgemeinde (Provinzialkirche, Landeskirche) erfordern Ämter, welche ebenso wie das geistliche Amt namens der Gemeinde (Kirche) fungieren mit demselben Zweck der Erbauung der Gemeinde (Kirche). Um dieses Zwecks willen werden die Amter der Einzelgemeinde der Leitung des geistlichen Amts zu untergeben sein. 2) daraus, dass der Möglichkeit, dem geistlichen Amt in der Einzelgemeinde auch alle ausserhalb seines Berufs liegenden Ämter zu übertragen, die Thatsache der Charismen entgegensteht, welche Wort und Geist Christi in der Gemeinde erweckt und welche der Natur der Sache nach für die Gemeinde gegeben, darum auch zu verwerten sind. Die Charismen sind weder *peculiaria privilegia ecclesiae apostolicae et primitivae* (so die traditionelle Auffassung seit Thomas Aqu.), noch wunderwirkende Kräfte; die wunderbar wirkenden Charismen werden I Kor 12 und Rm 12 5 ff. durch eine Reihe anderer ergänzt, ohne dass Vollständigkeit beabsichtigt wäre. Der Ausgangspunkt ist Rm 12 5. 4. 6; I Kor 12 7 (*πρὸς τὸ συμφέρον*). Es sind Erweise des innerhalb der Kirche erzeugten neuen Lebens, Gaben und Kräfte, teils neu entstanden, teils geheiligte Naturgaben. Das Kriterium ihres Werts ist *πρὸς τὸ συμφέρον*, was aber nicht aus angeblichem Vorhandensein von Charismen, sondern aus dem richtig erkannten Bedürfnis der Gemeinde zu konstatieren ist. Daher muss in der Kirche die Tendenz walten, für die Befriedigung vorhandener, sei es dauernder, sei es vorübergehender, Gemeindebedürfnisse möglichst viele Gemeindeglieder heranzuziehen. In den neueren Presbyterial- und Synodal-Ordnungen sind die Korporationen

der Presbyterien (Gemeindekirchenräte) und Repräsentationen (Gemeindevertretung) überall entstanden; in den durchgeführten Seelsorgegemeinden werden im Anschluss an diese verfassungsmässigen Organe zahlreiche andere Ämter vom Bedürfnis der Gemeinde aus sich ergeben. Um der Ordnung und der einheitlichen Erbauung der Gemeinde willen ist es wesentlich, dass auch diese Ämter dem geistlichen Amt untergeordnet sind.

§ 20. Die Qualifikation der Amtsträger.

Die Forderung einer bestimmten religiösen und sittlichen Qualität ergiebt sich teils aus dem Ursprung der Amter, teils aus dem Zweck, unter Leitung des geistlichen Amts die Gemeinde zu erbauen (so auch die Bestimmungen der Kirchengemeinde- und Syn.-O. f. d. sechs ält. östl. Prov. vom 10. Sept. 1873). Die Schwierigkeit liegt in der kirchenordnungsmässigen Fixierung der Kriterien, da der religiöse und sittliche Wert der Gemeindeglieder sich nicht deckt mit ihrer kirchlichen Erscheinung. Für die bestehenden Amter in den Presbyterien und Repräsentationen giebt es positive und negative Kriterien; positive in den Kirchenordnungen für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz vom 5. März 1835 § 10 u. 22; negative in der Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die älteren sechs Provinzen Preussens vom 10. Sept. 1873 § 35 (für den Konsistorialbezirk Cassel vom 16. Dezbr. 1885 § 26. 27). Jene fordert für die Wahl des s. g. grossen Presbyteriums ehrbaren Lebenswandel [unbescholtenen Ruf] und fleissige Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst und hl. Abendmahl; diese fordert, dass die zu Wählenden nicht durch beharrliche Fernhaltung vom öffentlichen Gottesdienst und den (sic!) Sakramenten ihre kirchliche Gemeinschaft zu bethätigen aufgehört haben; doch ergänzt sie diese negativen Bestimmungen § 38 Al. 3 durch positive, welche jedoch dem Gewissen der Wählenden dargeboten werden. Jene Bestimmungen sind aus reformiertem Gegensatz zu Rom und den Sekten zu erklären, verlocken aber zu unevangelischem Richten und Beobachten, ohne doch die kirchliche Qualität sichern zu können; diese sind weitherziger und verzichten auf kirchenordnungsmässig festzustellende Qualität, indem sie dem Gewissen der Wählenden es überlassen, diese Qualität anzuerkennen. Die Rhein.-Westf. Bestimmungen haben in den neueren Kirchenordnungen eine Nachfolge nicht gefunden.

§ 21. Der Inhalt der Ämter.

Calvin und seine Nachfolger glaubten, kraft göttlicher Autorität der heil. Schrift, Inhalt und Zahl der Ämter für alle Zeit festlegen zu können. Allein 1) ist es nicht evangelisch, sondern römisch, eine bestimmte Verfassungsform als göttlich geboten anzusehen; 2) sind Calvin und seine Nachfolger uneins in der Bestimmung der Zahl und des Inhalts der Ämter [CALVIN, Instit. IV 3 § 4—8, c. 11; Conf. Belg. 30; Gallic. 29; Hess. K. O. 1566: drei *ministeria, verbi (pastores), disciplinae (presbyteri sive seniores), caritatis (diaconi),* alle unter dem Pastor als geborenem Praeses Presbyterii. — In seinen Ordonnances ecclésiastiques 1541 vier Ämter: *pasteurs, docteurs, anciens, diacres.* — a Lasco ein Amt: Älteste, aber unterschieden in solche, die arbeiten am Wort und an der Lehre, und die Zucht üben; ausserdem Superintendenten. — Die Weseler Synode 1568 wie die Ordonnances, doch werden prophetae (Laien) an die Stelle der docteurs gesetzt; 3) wirkt die angebliche göttlich feste Ordnung hemmend bei wechselndem Bedürfnis der Gemeinde. Trotz des Vorgangs Calvins ist die Einrichtung von Presbyterien und Synoden nicht spezifisch reformiert, sondern aus dem geläuterten Kirchenbegriff und den praktischen Bedürfnissen entstanden; nicht im Gegensatz zum geistlichen Amt, denn sie repräsentieren Pflichten, nicht Rechte der Gemeinde; nicht zum Gehilfendienst für das geistliche Amt, als ob dies eigentlich alles allein thun müsste, sondern damit durch ihren Dienst die Erbauung der Gemeinde, welche das geistliche Amt betreibt, gefördert werde, sind die Presbyterien da.

Ob neben diesen auch andere ständige Ämter, neben den ständigen unständige zu stiften seien, hängt lediglich von den Bedürfnissen und den vorhandenen Kräften ab. Grundsatz ist, dass der Kirche (Gemeinde) unter Voraussetzung der Bedürfnisse und Kräfte keine Schranke hinsichtlich Zahl und Inhalt der zu stiftenden Ämter gegeben ist. Grundsätzlich ist auch nichts gegen die Anstellung s. g. Laienprediger neben dem geistlichen Amt einzuwenden; geschichtlich steht fest, dass die Kirche der ersten fünf Jahrh. an der Laienpredigt (auch ohne kirchliche Berufung) keinen Anstoss nahm, dass die ältere Rheinische Kirche sie ausdrücklich eingeführt hat (Propheten). Aus praktischen Gründen wird nur zu fordern sein: 1) dass

die Laienprediger (Evangelisten, Stadtmissionare) nur nach Berufung und im Dienst der Einzelgemeinde wirken; nur besondere Verhältnisse rechtfertigen Berufung von und Dienst an der Landeskirche, bezw. deren Behörden; 2) dass sie in jedem Fall dem geistlichen Amt bezw. dem Presbyterium der Einzelgemeinde untergeordnet seien und sich der Weisung dieser unbedingt zu fügen haben; 3) dass sie nur vorübergehende Aufträge auszurichten haben, nicht in ständigem Amt stehen.

II. Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Heiligkeit der Kirche.

Erstes Buch.

Katechetik.

Litteratur: JWFHöfling, Das Sakrament der Taufe. 2 Bde. 1846. 48. — GvZezschwitz, System der christl.-kirchl. Katechetik. 1. Bd.: Der Katechumenat oder die Lehre von der christlichen Erziehung. 1863. 2. Bd.: Die Lehre vom kirchlichen Unterricht nach Stoff und Methode. Erste Abt.[2]: Der Katechismus oder der kirchliche Unterrichtsstoff. 1872. Zweite Abt.: Die Katechese oder die kirchliche Unterrichtsmethode. Erste Hälfte[2]: Der akroamatisch-positive Bibelunterricht. 1874. Zweite Hälfte: Die erotematische Unterrichtsform. 1872. — LKraussold, Die Katechetik für Schule und Kirche[2]. 1880. — ChrPalmer, Evangelische Katechetik[6]. 1881. — ThHarnack, Katechetik und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. M. Luthers. 2 Bde. 1882. — KBuchrucker, Grundlinien der kirchlichen Katechetik. 1889.

§ 22. Name und Begriff der Katechetik.

Κατηχητική scil. *τέχνη* ist abzuleiten von *κατ-ηχεῖν* intransitiv: herabrauschen, transitiv *κατ-ηχεῖν τινά*: jemand von oben herab antönen (vgl. declamare), mündlich unterrichten, aber von oben herab, also elementarisch, vgl. Act 18 24. 25; besonders aber Lc 1 1—4.

In diesem Sinne gebraucht die christliche Kirche von Anfang an das Wort für den Elementarunterricht der Taufkandidaten, welchem alle unterworfen wurden von dem höchstgebildeten Philosophen bis zu dem beschränktesten Sklaven. Anfänge des *κατηχεῖν* in (Rm 2 18) I Kor 14 19; Gal 6 6 (hier der Gegensatz von *κατηχούμενος* und *κατηχῶν*, doch beide sind getaufte Christen). Vom Ende des 2. Jahrh. an ist ein Stand der Katechumenen da; der mündliche Anfangsunterricht bleibt die Praxis, jedoch ohne eine bestimmte Form (etwa in Frage und Antwort).

Nach allgemeiner Einführung der Kindertaufe werden allmählich die getauften Kinder Katechumenen, und der Gegensatz der kirchlich Unmündigen und der kirchlich Mündigen fällt normalerweise mit dem Gegensatz des Alters zusammen. Der kirchliche Katechumenenunterricht wird normalerweise der Jugendunterricht, den die Kirche an ihren getauften Kindern vollzieht, um die Unmündigen zur Mündigkeit der bestimmten Konfessionskirche zu erziehen. Die Kirche hat diese Aufgabe in ihrer Heiligkeit, kraft deren sie ihren Heilsbesitz an ihren Gliedern zum Vollzug zu bringen hat, und das geschieht inbetreff der werdenden Gemeinde durch den Katechumenat bezw. den katechetischen Unterricht.

Katechetik ist demgemäss die Theorie der Behandlung und unterrichtlichen Bereitung der kirchlich Unmündigen zum Ziel der kirchlichen Mündigkeit. Da jedoch die kirchliche Mündigkeit nur auf grund einer wirklichen Selbstentscheidung vorhanden sein kann, so ist der Abschluss des obligatorischen kirchlichen Unterrichts nicht ohne weiteres als Eintritt in die kirchliche Mündigkeit zu beurteilen.

Erstes Kapitel.

Der Katechumenat.

§ 23. Umriss der Geschichte des Katechumenats. Der Proselyten-Katechumenat der alten Kirche.

Litteratur: GvZezschwitz, System der Katechetik. I. — JohMayer, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten 6 Jahrh. 1868. — HJHoltzmann, Die Katechese der alten Kirche (Theol. Abhdl., Carl v. Weizsäcker gewidmet 1892 S. 59–110).

Der Katechumenat ist nicht auf einen statutarischen Befehl Christi zurückzuführen. Denn die einzige in Betracht kommende Stelle Mt 28 19. 20 spricht nicht vom Proselyten-Katechumenat (*βαπτίζοντες — διδάσκοντες*), noch weniger vom Katechumenat heiliger (I Kor 7 14) oder gar getaufter Christenkinder, sondern von dem *μαθητεύειν* der *ἔθνη* durch die Taufe und das nachfolgende *διδάσκειν τηρεῖν* der Gebote Christi. Die Notwendigkeit des Katechumenats liegt vielmehr in der Natur der Sache.

Bei der Darstellung des alten Proselyten-Katechumenats hat man sich vor Verallgemeinerung einzelner Angaben und vor Verwechselung der Katechumenatsklassen mit den Buss-

stationen der griechischen Kirche zu hüten — beides Fehler von vZezschwitz. Nach Justin M. (I 61. 65) und den clementinischen Recognitionen (III 67) geschieht die Vorbereitung zur Taufe durch Unterweisung seitens der Kirche (Gemeinde); der Katechumen hat Umgang mit den Gläubigen zu pflegen und die gottesdienstlichen Versammlungen zu besuchen. Durch Fasten und Gebet bereitet die ganze Gemeinde sich auf den Tauftag; in der Gemeindeversammlung legt der Proselyt Bekenntnis und Gelübde ab, wird zur Taufquelle geführt, getauft, geht zur Versammlung zurück, die jetzt ὑπὲρ τοῦ φωτισθέντος (vgl. schon Hebr 6 4) betet, empfängt das ἅγιον φίλημα und das hl. Mahl. — Nach Tertullian (der zuerst [De praescr. haer. 41] den Standesnamen Catechumeni hat) werden die Katechumenen von ihrer ersten Willenserklärung an zur Gemeinde gerechnet, besuchen den Gottesdienst, werden durch Diakonen unterrichtet und sind Gegenstand betender und liebender Fürsorge. Schon hier begegnen uns neben Bekenntnis und Gelübde Exorcisationen und Abrenuntiationen, die fortan bleibend sind und nur bei Judenproselyten nicht angewendet werden; die Katechumenen werden dadurch edocti, corde loti und zur Taufe fähig.

Von Origenes an, der für seine alexandrinischen Katechumenen besondere Klassen und Massregeln einführt, werden im allgemeinen die Proselyten unterschieden in Catechumeni und Competentes (φωτιζόμενοι, vom Beginn der Quadragesimalzeit an). Die Zeit des Katechumenats ist sehr verschieden; das Conc. Eliber. (305) c. 42 hat zwei Jahre bis zur Taufe; die Const. ap. 8 32: drei Jahre, doch οὐχ ὁ χρόνος, ἀλλ' ὁ τρόπος κρίνεται; das Conc. Agath. (506) c. 34 bestimmt für die Juden nur acht Monate. Nach Conc. Eliber. c. 39 wird dem Sichmeldenden die Hand aufgelegt, was nach Augustin (Conf. I 11; De pecc. merit. 2 26) jeder Laie zu thun befugt ist, und sie sind dadurch Christen geworden. Das Gebet des Herrn (oratio fidelium, εὐχὴ πιστῶν) ist Vorrecht der Getauften; weder in der Kirche, noch im Hause sind die Proselyten bei diesem Gebet zugegen, ebensowenig bei der Eucharistie (Missa catechumenorum und M. fidelium). Der Taufunterricht der Kompetenten wird vom Bischof oder einem Presbyter (Presbyter doctor) erteilt. Die Kompetenten haben sieben bezw. drei Beichten (Scrutinia), zahlreiche Exorcisationen und Abrenuntiationen

(die letzte, am Grossen Sabbath, Hephata genannt) durchzumachen. Am Sonntag Oculi ist Hauptabrenuntiation (ἀποταγὴ τοῦ διαβόλου), am Palmsonntag traditio Symboli, am Gründonnerstag oder (in Jerusalem) am Grossen Sabbath redditio Symboli (συνταγὴ τοῦ Χριστοῦ), in den Vigilien der Ostern, Pfingsten, Epiphanien wird getauft, von der Ostertaufe bis zum „Weissen Sonntag" empfangen die Getauften die mystagogischen Katechesen über die Sakramente (vgl. Cyrills von Jerusalem Katechesen: 1 Prokatechese, 17 Katechesen an die φωτιζόμενοι, 5 mystagogische Katechesen an die φωτισθέντες). Der Unterricht und die Übungen der Kompetenten heissen vom 3. bis 7. Jahrh. Disciplina arcani; sie hat von dem heidnischen Mysterienkultus nicht nur die Form und manche Ausdrücke (τέλειοι, μεμυημένοι), sondern auch manches Sachliche im Gebiet des Zauberischen und Dämonologischen angenommen. Gleichwohl ist der Katechumenat der alten Kirche vorbildlich in der Gebetserziehung seitens der Gemeinde, in der freiesten Selbstentscheidung seitens der Proselyten.

§ 24. Fortsetzung. Der Kinderkatechumenat des Mittelalters und die heutige römische Kirche.

Das N. T. kennt die Kindertaufe nicht (doch Mc 10 13—16 dogmatischer Beweis für dieselbe seit Tertullian), giebt aber den Ausgangspunkt in I Kor 7 14: kraft ihrer Erzeugung selbst in halbchristlicher Ehe sind die Kinder heilig, d. h. Christo angehörig. Das erste Zeugnis der Kindertaufe findet sich bei Irenaeus II 22 4. Am Ende des 2. Jahrh. ist sie Grundsatz. In Karthago wird in der Mitte des 3. Jahrh. bestimmt, dass die Kinder nicht erst am achten Tage (Beschneidung), sondern bereits am zweiten oder dritten Tage, im Anfang des 5. Jahrh., dass sie sofort nach der Geburt getauft werden können. Später wird als äusserste Frist ein Monat oder ein Jahr angenommen.

Bis ins 9. Jahrh. ist die Taufe das Ziel des Katechumenates auch bei Kindern; die ungetauften heissen catechumeni. Taufe, Firmung (doch nur, wenn der Bischof zur Stelle ist; seit den Synoden von Lyon [1274] und Florenz [1439] nicht vor dem 7. Lebensjahre) und Kinderkommunion (im Orient noch heute, in der lateinischen Kirche beanstandet von den Synoden zu Paris [1196], Trier [1227], Bordeaux [1255], beseitigt vom Konzil zu Trient) fallen in einen Akt zusammen.

Der gesammte Apparat des Katechumenats und der Taufe der Heidenproselyten wird mechanisch auf die Kindertaufe übertragen (in der katholischen, abgeschwächt in der lutherischen Kirche bis heute).

Die Paten (sponsores seit Tertullian De baptismo 18) haben für die christliche Erziehung der Kinder, für die ehrliche Meinung unbekannter Proselyten einzustehen. Bald werden sie der Mund des Kindes und übernehmen seit dem 8. Jahrh. die Pflicht, dem Kinde das Credo und Paternoster, seit dem 13. Jahrh. auch das Ave Maria und die zehn Gebote beizubringen. Von der Kenntnis dieser Dinge macht der Priester die Absolution in der Ohrenbeichte (Erfindung des Augustin, kirchliches Gesetz durch die 4. Lateransynode 1215), wo er über die Todsünden und andere Sünden nach dem kanonischen Recht unterrichtet, abhängig. Zwischen dem 7. und 14. Lebensjahre muss die erste Beichte abgelegt werden.

Welches ist das Katechumenatsziel des Mittelalters und der heutigen römischen Kirche? Die Firmung? So JBHirscher. Allerdings perficit confirmatio baptismi gratiam (Cat. R. II 3 19); sie macht das membrum Christi zum miles Christi (Thomas Aqu.). Aber Cat. R. II, 3 17 sagt: omnibus post baptismum confirmationis sacramentum posse administrari; sie ist auch von dem zufälligen Kommen des Bischofs abhängig, hat also keine katechetische Vorbereitung. Der erste Abendmahlsempfang? So GMWittmann und die römische Praxis. Aber das Kind kann vor der Firmung, also ohne Vollendung seiner Taufe, zum Abendmahl gehen; überdies liegt die Bedeutung des Abendmahls in dem Opfer des Priesters, nicht in dem sakramentalen Empfang. Die erste Beichte? Auch dies in der römischen Praxis. Allerdings geht eine katechetische Unterrichtung vorher. Aber das sacramentum poenitentiae ist das 4., ohne Verbindung mit dem 1., dem sacramentum baptismi; die erste Beichte kann mit den Annis discretionis, zwischen dem 7. und 14. Lebensjahre, stattfinden, die erste Kommunion dagegen nicht vor dem 11. Lebensjahre. Die richtige Antwort ist: kraft der jährlich zu wiederholenden obligatorischen Ohrenbeichte ist jeder römische Christ Katechumen der Hierarchie gegenüber; und das Ziel des Katechumenats der römischen Kirche wird nur im Tode des römischen Christen erreicht.

§ 25. Fortsetzung. Die Reformation und das Glaubensexamen.

Die deutsche Reformation setzte Anfang und Ziel des Katechumenats in den beiden Sakramenten, der Taufe und dem Erstempfang des heiligen Mahls, fest. Aber es fehlte die Tauferziehung zur Kommunionwürdigkeit. An die Stelle der Tauferziehung tritt das „Vorbeten" der fünf Hauptstücke in der Schule, in der kirchlichen Liturgie; die anfänglichen Katechismuspredigten verstummen bald; die Küster lesen die Predigten leeren Bänken vor. Die Würdigkeit zur Kommunion wird durch das Lehr- und Glaubensexamen in der Beichte vor dem heiligen Mahle konstatiert, in welcher die Hauptstücke aufgesagt werden. Das Examen wird teils privatim, teils öffentlich gehalten; teilweise wird demselben auch die Bedeutung der Confessio fidei und des Gelübdes der Constantia als Erneuerung des Taufbundes beigelegt. In thesi ist das Glaubensexamen vor dem Erstempfang des heiligen Mahls „die rechte christliche Firmung" und das Ziel des Katechumenats, aber nicht in praxi, da dasselbe Verhör mit allen Abendmahlsgenossen in der Beichte, mit den Paten, den Brautleuten, ja mit allen Bürgern quartierweise und mit den Landleuten angestellt wird (Kursächsische Generalartikel 1557).

In der reformierten Kirche wird besonders seit Calvin auf den Religionsunterricht der Jugend durch die Organe der Kirche grosser Wert gelegt. Einen besondern Einblick in den gewissenhaften Betrieb des katechetischen Unterrichts gewährt die Verordnung Friedrichs III. von der Pfalz bei Einführung des Heidelberger Katechismus (JCHRKÖCHER: Catechetische Geschichte der Reformirten Kirche 1756 S. 189 ff.), vor allem aber die sehr eingehenden Verhandlungen und Beschlüsse der Dordrechter Synode (Sessio 14. 15. 17). Von früher Jugend an werden die Kinder durch Eltern, Schullehrer und Prediger in stufenweisem Fortschritt im Katechismus unterrichtet. Der Erfolg kommt vor dem Erstempfang des heiligen Mahls zutage in dem Examen, das mit dem Bekennen des Glaubens und der Darstellung vor der Gemeinde verbunden ist. Die Öffentlichkeit des Bekenntnisses ist wesentlich; sie hat die Bedeutung, dass der Bekennende sich der Zucht der Kirche unterwirft (Calvin Instit. IV 19 13; Synode von Wesel 1568). Aber auch in der reformierten Kirche wird das Katechismusverhör mit

den Erwachsenen fortgesetzt; a Lasco geht darin voran, und Friedrich IV. von der Pfalz verordnet, dass niemand heiraten dürfe, er könne denn die Hauptstücke des Heidelberger Katechismus aufsagen. — Wo ist in der lutherischen und reformierten Kirche das Ziel des Katechumenats?

§ 26. Fortsetzung. Der Pietismus und die Konfirmation.

Die geschichtliche Aufgabe des Pietismus war die Geltendmachung des evangelischen Glaubensbegriffs, insonderheit auf grund desselben die Beseitigung der Mängel des Katechumenats der evangelischen Kirche, d. h. der Verknöcherung des Glaubens in ein Auswendigwissen von Lehrsätzen, und damit die Erneuerung des Glaubenslebens. Die unevangelische Bestimmung der Visitationsordnung von 1529, welche die Privatbeichte obligatorisch gemacht hatte, war ein Hauptgrund der Entartung derselben. ThGrossgebauer (1661) und besonders JKSchade (1697) in Berlin griffen sie an, eine kurfürstliche Verordnung von 1698 schaffte die Privatbeichte, dies spezifische Stück echten Luthertums, ab und ersetzte sie durch die reformierte (Pfälzer Liturgie 1563) allgemeine „Vorbereitung" mit Beichtrede und der Verpflichtung persönlicher Anmeldung beim Pfarrer. Das lutherische Lehr- und Glaubensexamen wurde ersetzt durch die Konfirmation, deren Zweck die Konstatierung des seligmachenden Glaubens sein solle; dies ist das Ziel des pietistischen Katechumenats (vgl. besonders W Caspari: Die evangelische Konfirmation, vornehmlich in der lutherischen Kirche 1890).

§ 27. Fortsetzung. Geschichtliches über die Konfirmation.

Die Confirmatio wird bereits von Cyprian (ep. 72 1) sacramentum in vagem Sinne genannt; die Synode von Lyon (1272), besonders die von Florenz (1439) definieren das Dogma: *Materia est chrisma ... forma est: signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nom. P. et F. et Sp. Sti. ... Effectus est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut Christianus audacter Christi confiteatur nomen.* Conc. Trid. Sess. 7 bestätigt die Definition, Cat. R. II, 3 1—25 entwickelt dieselbe (Christi miles, alapa: Ritterschlag). Luther (V, 87; 20 64: Affenspiel, Lügentand) und Calvin (Instit. IV 19 13: abortiva haec sacramenti larva)

verwerfen die römische Firmung durchaus; doch ist Calvin bereit, einer feierlichen Form des Abschlusses seiner catechesis durch Handauflegung loco benedictionis (IV 19 4) zuzustimmen. So hat Calvin zwar nicht den Namen, aber die Sache der Konfirmation als feierlichen Abschluss der kirchlichen katechetischen Unterweisung und segnenden Einreihung in den Stand der katechetisch Mündigen; — die katechetische Konfirmation. Der Ursprung dieser katechetischen Konfirmation ist bis 1468 bei den Böhmischen Brüdern zu verfolgen; sie nehmen das herangewachsene Kind nach Prüfung der Sitten und der religiösen Kenntnisse durch Bekenntnis des Glaubens und Gelübde des Beharrens in die Gemeinde auf und „bestätigen" es durch Handauflegung (Caspari 167 ff.). Erasmus empfiehlt die Einführung derselben Sitte im Anschluss an die Böhmischen Brüder. Chemnitz (siehe unten) vertritt sie auf lutherischer Seite unter Hervorhebung des Unterrichts und der Prüfung.

Ganz anders ist die sakramentale Konfirmation motiviert, welche weder den Abschluss katechetischer Unterweisung darstellt, noch mit dem lutherischen Glaubensexamen in Zusammenhang steht, sondern eine Konnivenz gegen Rom und die römische Firmung bedeutet. Sie hat ihren Ursprung in Strassburg. Auf Drängen von Schwenckfeldt und den Wiedertäufern (1533) will Butzer (ad Monasterienses 1534) *„den alten brauch wider bringen, das die Bischöff den geteufften die händ vfflegten vnd jn den H. geyst also mit leysteten"*, jedoch mit Ausschluss der Unwürdigen. In seiner Epitome doctrinae 1548 beschreibt Butzer eine derartige Konfirmation. Diese sakramentale Konfirmation, welche nach vorhergehender Unterweisung und Prüfung der Kenntnisse in Absage von dem Teufel, in Bekenntnis des Glaubens und Gelübde der Beharrlichkeit, in Händeauflegen und Gabe des heiligen Geistes besteht, hat ihren Motiven nach nichts mit der katechetischen Konfirmation zu thun; sie ist aus Nachahmung Roms und Nachgiebigkeit gegen die Sakramentierer entstanden. Diese sakramentale Konfirmation führte Butzer 1539 in Hessen durch die Casseler K. O., von Hessen aus in Deutschland ein; auch die römische Formel beim Händeauflegen fehlt nicht: Nimm hin den heil. Geist, Schutz und Schirm (d. h. Schild) vor allem Argen, Stärke und Hilfe (d. h. Schwert) zu allem Guten (Florent.: ad

robur) u. s. w. Dieselbe römische Neigung in der Brandenb. K. O. 1540. Das Regensburger Buch 1541 konzediert den Evangelischen Katechismus und das Glaubensbekenntnis, das Augsburger Interim 1548 hebt die Heilsnotwendigkeit des Sakraments der Konfirmation hervor. Melanthon fügt sich (C. R. VI 839), Bugenhagen will trotz seines „Missgefallens" nicht disputieren, das Leipziger Interim 1548 erkennt die „Firmung" an für die evangelische Kirche ganz wie Butzer. Die Flacianer allein wollen von dieser Konfirmation nichts wissen, zumal da sie den Zusammenhang mit der katechetischen Jugendunterweisung völlig verloren hatte. Es handelte sich jetzt nur um Konnivenz gegen Rom und die sakramentale Auffassung der Konfirmation, die in den von Melanthon und Butzer beeinflussten KOO. angenommen, in den durch Brenz und Bugenhagen beeinflussten verworfen wird. Über das, was die Konfirmation sei und was sie wirke, gehen die Meinungen weit auseinander.

Nur ein Lutheraner, Martin Chemnitz (Ex. conc. Trid. II 3 [ed. Preuss p. 297a]), weiss die Verbindung zwischen Katechese und Konfirmation ohne jede römische Konnivenz herzustellen; er reicht Calvin die Hand auch insofern, als er durch das offerri episcopo et ecclesiae die kirchenregimentliche Auffassung der Konfirmation ebenso wie Calvin mit der rein katechetischen zu verbinden weiss, und wird das Mittelglied zwischen Calvin und Spener. Denn auch Spener knüpft lediglich an die Reformation des Jugendunterrichts, des „Katechismus", an, der so völlig in mechanischem und gleichförmigem Betrieb darniederlag und meist untergeordneten Leuten überlassen blieb mit dem Erfolg einer allgemeinen religiösen Unwissenheit. Spener erkennt den „Katechismus" als Aufgabe der Kirche und ihrer Organe und schämt sich nicht, Schulmeister genannt zu werden. Als Ziel des katechetischen Unterrichts setzt er die Entscheidung für Christus. Zur Bezeichnung, dass das Ziel erreicht sei, wünscht er eine feierliche Handlung, in der die Fürbitte der Gemeinde für die jungen Christen die Hauptsache sei; als Symbol der Fürbitte gelte die Handauflegung, wenn sie ohne „Arrogierung eines besonderen apostolischen Geistes" stattfinde. Ob das Ziel erreicht sei, wird durch eine Prüfung der Konfirmanden erkannt, die sich vornehmlich auf fromme Gesinnung bezieht. Weil die Ent-

scheidung für Christus das Ziel ist, ist nicht das Handeln der Kirche an den Kindern, sondern das Handeln der Kinder, ihr Bekenntnis, ihr „Verspruch", das Wesentliche, und weil diese Entscheidung in bestimmtem Zeitpunkt erreicht sein muss, ist methodistische Treiberei unvermeidlich, die auf Bildung einer ecclesiola in ecclesia zielt.

Durch den Einfluss Speners wurde die Konfirmation sehr verbreitet; der Rationalismus stattete sie zu einem Familienfest und Kirchenfest aus, zum feierlichen Abschluss der Kindheit. Jetzt ist die Konfirmation überall obligatorisch, obligatorisch auch der Erstempfang des heil. Mahls, der mit der Konfirmation als wesentliches Moment verbunden ist. Doch erst 1832, da Hamburg die Konfirmation annahm, ist ihre Einführung zum Abschluss gekommen.

§ 28. Die Erneuerung des evangelischen Katechumenats. Bedürfnis und Vorschläge.

Die Erneuerung des evangelischen Katechumenats ist notwendig: 1) weil die Tauferziehung ihrer Glieder durch die Kirche zu spät beginnt und für alle in bestimmtem Lebensalter abgeschlossen wird; 2) weil das Ziel des gegenwärtigen Katechumenats, die obligatorische Konfirmation, mit dem unwahren Schein freier Selbstentscheidung in Bekenntnis und Gelübde ausgestattet ist; 3) weil mit der obligatorischen Konfirmation der deshalb auch obligatorische Erstempfang des heil. Mahls verbunden ist, wodurch das heil. Mahl entwertet wird; 4) weil manchenorts die Kirche durch die (gute) Einrichtung kirchlicher Katechisationen mit Konfirmierten den Abschluss des Katechumenats durch die Konfirmation selbst in Abrede stellt.

Seit der Mitte des 19. Jahrh. ist das Bedürfnis der Reform des evangelischen Katechumenats anerkannt. Die hauptsächlichen Vorschläge sind: 1) AFC Vilmar macht (vgl. Butzer) aus der Konfirmation eine sakramentale Handlung. Durch Handauflegung, die der Pfarrer kraft seines Amts, aber nur dann wirksam vollzieht, wenn er sie kraft prophetischen und apostolischen Worts recht zu vollziehen vermag, werde ein Erfahren und Erleben bestimmter Gnadenwirkungen bewirkt, nämlich die Entfaltung des in der Taufe empfangenen heil. Geistes (vgl. confirmatione baptismi gratia perficitur Cat. Rom.). Durch

Ergebung in den Gehorsam der Kirche wird der Konfirmand in die militia Christi (Thomas Aqu., Conc. Florent., Trident.) eingeweiht. Später setzt Vilmar hinzu: der in der Konfirmation gegebene heil. Geist erwecke Charismen, diese Zeichen der letzten Zeit (vgl. Irvingianismus), werde aber nur dem dafür Empfänglichen zu teil; gleichwohl gebraucht er die Formel: Nimm hin den heil. Geist u. s. w. 2) WCaspari: nur die Kinder werden getauft, zu deren Eltern die Kirche (?) das Vertrauen christlicher Erziehung hegt; diese alle werden wie bisher konfirmiert, weil (?) sie durch die Eltern christlich erzogen sind (?). 3) JWFHöfling, GvZezschwitz wünschen eine doppelte Konfirmation: a) als Abschluss des obligatorischen Katechumenats mit Erstempfang des heil. Mahls, also Aufnahme in die Sakramentsgemeinde; b) als Abschluss eines vierjährigen freiwilligen konfessionellen Katechumenats zur Erteilung des aktiven Gemeinde-Bürgerrechts, also Aufnahme in die organisierte Bekenntnisgemeinde (nur für männliche Gemeindeglieder), obgleich die Zugehörigkeit zur Konfession bei der Teilnahme am heil. Mahle nach v. Zezschwitz vorausgesetzt wird. 4) FrSchleiermacher, JChrKvHofmann, JHWichern, ThHarnack wollen ebenfalls einen doppelten Katechumenat, a) einen obligatorischen Kinderkatechumenat mit einfacher Entlassungsfeier; b) einen vierjährigen freiwilligen Kompetentenkatechumenat durch Katechumenengottesdienst mit Abschluss durch Konfirmation und Erstempfang des heil. Mahls.

§ 29. Fortsetzung. Durchführung der Erneuerung.

Von den Voraussetzungen aus, 1) dass der Terminus a quo des Katechumenats die Taufe, der Terminus ad quem der Erstempfang des heil. Mahls ist; 2) dass die Kirche den Christenkindern von ihrer Taufe an als ihren Gliedern Tauferziehung schuldig ist, ergeben sich folgende Katechumenatsstufen:

1. Stufe von der Taufe bis zum Eintritt ins öffentliche Leben (Schulpflichtigkeit), die Stufe der rein häuslichen Erziehung, von der Kirche beeinflusst durch den öffentlichen Gemeindegottesdienst, kirchliche Fürbitte, spezielle kirchliche Seelsorge an den Eltern und Hausgenossen.

2. Stufe vom Beginn der Schulpflichtigkeit bis zum Beginn des Konfirmandenunterrichts, die Stufe des Kindergottesdienstes.

Litteratur: Die Abhandlungen von RKönig und Reinhard in Schäfers Monatsschrift für Innere Mission 1883. 1884. 1889. — LTiesmeyer, Die Praxis der Sonntagsschule[2]. 1884. — HvdGoltz, Das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste. 1888. — HDalton, Die Sonntagsschule. 1891. — Tiesmeyer, Volkmann, Zaulick, Der Kindergottesdienst. Eine Monatsschrift. Seit 1890. — HDalton (früher Prochnow seit 1869): Der Sonntagsschulfreund.

Das Bedürfnis des Kindergottesdienstes ist auch bei normaler Erziehung durch Haus und Schule vorhanden, weil nur der Kindergottesdienst 1) Einpflanzung des Bewusstseins um den Segen kirchlicher Gemeinschaft; 2) Erziehung zu freudiger Heiligung der Sonn- und Festtage in der kirchlichen Gemeinschaft gewährt.

Vorläufer des evangelischen Kindergottesdienstes sind: 1) die von Carlo Borromeo († 1584) ausgegangenen (doch vgl. Conc. Trid. Sess. 5 2) Einrichtungen in Mailand, Venedig, Brescia, Verona, Rom unter Leitung eines Priesters, meist mit Gruppensystem; 2) die ursprüngliche Sonntagsschule a) in England (Rob. Raikes in Gloucester 1780): Sammlung vernachlässigter Kinder durch besoldete Lehrfrauen mit Unterricht in Lesen, Schreiben, Elementen der christlichen Religion (1803: London Sunday School Society). Seitdem hat die Sonntagsschule in Grossbritannien rein religiösen Charakter angenommen und ist zu einem grossartigen kirchlichen Sport geworden (Prämiensystem, Tendenz methodistischer Bekehrung der Kinder). Von den Sonntagsschulen verschieden, doch damit verbunden, sind die Childrens Services; b) in Nordamerika (methodistischer Bischof Asbury 1786): Sammlung aller Kinder der Gemeinde durch freiwillige Helfer unter Leitung meist eines Predigers nur zum Religionsunterricht (Sonntagsschulverein durch Bischof White 1791: Sunday School Union 1816 New-York, 1824 American). Von Amerika aus drang die Sonntagsschule durch Woodruff, Bröckelmann (1864), PhSchaff (1865) nach Deutschland, anerkannt auf dem Kirchentag zu Stuttgart 1869, seither empfohlen durch fast alle Kirchenregimente. 3) In Deutschland sind Vorläufer: a) die Sammlung armer und verwahrloster Kinder nach englischem Muster in Hamburg durch die Armendirektion 1797, durch Oncken und Rautenberg 1825; in Bremen 1834 durch GGTreviranus; die Sonntagsschulen der Inneren Mission; b) die Sammlung armer und verwahrloster Kinder ohne englischen Einfluss durch JFOberlin (mit Laienhelfern), DJFalk in Weimar, seit 1849 durch den Elberfelder

Sonntagsschulverein; c) die Sammlung aller schulpflichtigen Kinder ohne englischen Einfluss in Kindergottesdiensten mit reicher liturgischer Ausstattung in Berlin durch Gossner, OvGerlach, Kunze, in der Dreifaltigkeitskirche (seit 1841). d) Was durch den Sonntagsschulverein in Berlin und seit 1875 dort durch das „Komite für Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland" geschieht, ist als Sache der Innern Mission (mit der Stadtmission verbunden) gedacht und steht unter englischem Einfluss, sogar in finanzieller Abhängigkeit von der Sunday School Union in London.

Bei der allgemeinen Schulpflichtigkeit und den konfessionellen Schulen in Deutschland ist die Sonntagsschule nicht Bedürfnis; nur der Kindergottesdienst als Pflichterfüllung der Kirche an ihren Kindern; die Leitung hat deshalb der Träger des geistlichen Amts („Der Leiter einer Sonntagsschule hat die Eigenschaft eines Religionsdieners" Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt 1881), und die kirchliche Behörde hat die Einrichtung als obligatorisch für den Pfarrer zu treffen. Durch solche Verkirchlichung des Kindergottesdienstes würde die Thätigkeit der freien Vereine (Sonntagsschulverband in Württemberg 1871, in Rheinland und Westfalen 1873, in Schlesien 1884, in Pommern 1886) in Wegfall kommen. Aus praktischen Gründen ist womöglich die Freiwilligkeit des Besuchs im Interesse der Freudigkeit der Teilnahme, im Interesse der persönlichen Einwirkung möglichst Gruppensystem, jedoch nie ohne eingehende Vorbereitung der Helfer durch den Pfarrer, zu erstreben.

3. Stufe. Der Konfirmanden-Unterricht mit Abschluss durch die (katechetische) Konfirmation. Dieser für alle Kinder der Gemeinde obligatorische Unterricht ist, wie in manchen Kirchengebieten geschehen, womöglich auf zwei Jahre auszudehnen. Die Konfirmation besteht in Prüfung vor der Gemeinde, Ermahnung, fürbittender Einsegnung. Alles Bekennen und Geloben ist ausgeschlossen.

4. Stufe. Der Kompetenten-Unterricht besteht in ein- oder mehrjähriger katechetischer Unterweisung und seelsorgerlicher Behütung der Konfirmierten; die Teilnahme ist durchaus freiwillig. Diese Stufe und damit der ganze Katechumenat schliesst mit freiwilligem Bekenntnis und Gelübde vor der Gemeinde und mit Erstempfang des heil. Abendmahls.

Zweites Kapitel.

Der Katechet und die Katechumenen.

§ 30. Der Katechet. Seine Gabe und Tugend.

Die Bedeutung der Persönlichkeit in dem und für das Reich Gottes ist im kirchlichen Jugendunterrichte unbedingt massgebend, weil 1) das Kind um der Person willen die Sache lieb gewinnt, 2) das Ziel des katechetischen Unterrichts, das neue Leben des Kindes Gottes, nicht durch die Lehre, viel weniger durch die Technik allein, sondern vornehmlich durch die religiöse und sittliche Gutheit des Katecheten erreichbar ist. Welcher Art die Erfordernisse seien, ergiebt sich aus dem Verhältnis des Katecheten zur Kirche und zu den Katechumenen. 1) Aus seinem Verhältnis zur Kirche ergiebt sich die Forderung a) dass er ein gläubiger Christ sei und die Konfession der Kirche teile (vgl. CJNitzsch II, § 109), und deshalb b) von der Sache durchdrungen sei, er eins mit dem Wort seiner Lehre. 2) Aus seinem Verhältnis zu den Katechumenen, die als kirchlich Unmündige er zur kirchlichen Mündigkeit führen soll, ergiebt sich die Forderung a) dass er selbst ein mündiger Christ sei, in jener Reife des Glaubenslebens stehe, das auf christlicher Erfahrung ruht, — im Gegensatz zum angelernten oder anfängermässigen Christentum; deshalb b) in echter Pädagogik (Comenius, Kant, Schleiermacher, Herbart u. s. w.) seine Schüler nicht zu der Höhe des Lehrers, sondern zu ihrer beiden Meister, Christus, zu führen begehrt; deshalb c) seine Mündigkeit und die ihrige im ehrlichen Glauben, ehrlichen Selbstgericht, ehrlichen Trachten nach dem Besseren findet.

Diese religiöse und sittliche Ausrüstung des Katecheten ist die Voraussetzung für die berufsmässige, welche in der Lehrhaftigkeit besteht, die, ein Charisma, durch Treue und Fleiss bewahrt sein will. Sie ist die Tüchtigkeit, die eignen Erkenntnisse anderen so mitzuteilen, dass sie von diesen völlig angeeignet werden können. Die Voraussetzung ist, dass der Katechet selbst klare und wahre Erkenntnis habe und die Fähigkeit, sie mitzuteilen, d. h. dass er des Stoffes und der Sprache mächtig sei. Aber des Stoffes nicht nur im allgemeinen, sondern des Stoffes für die konkrete Lehrstunde, die demnach genaue Vorbereitung fordert (freimütiges Eingeständ-

nis von Irrtümern empfiehlt schon Augustin, De cat. rud. 11; De nat. et gr. 25). Und der Sprache zur Mitteilung des Stoffes nicht an irgend wen, sondern an die dir anvertrauten Katechumenen, damit sie den Stoff sich aneignen können. Der Katechet bedarf also der genauen Kenntnis der Voraussetzungen, die er bei den Kindern zu machen hat, ihrer Kenntnisse, damit er genetisch verfahren könne, ihrer Verhältnisse, ihrer Individualität. Daher ist die Liebe die Kardinaltugend der Lehrhaftigkeit, weil sie die Kinder verstehen lehrt, ihnen zu dienen nicht ermüdet und der Kinder Herz im Vertrauen öffnet (JHPestalozzi).

Diese Liebe besteht 1) in der sittlichen Gerechtigkeit, dem Gegensatz der προσωπολημψία des N. T. Also keinen bösen Unterschied machen betreffs des Standes oder der Beschaffenheit der Eltern, vor allem heutigen Tages nicht. Aber einen guten Unterschied machen in der Beurteilung gleicher Leistungen von begabten und unbegabten, bedrückten und unbedrückten Kindern. Demnach ist nie schablonenhaft zu verfahren, sondern individuell. 2) ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ I Kor 13. Gegensatz: Verzagtheit an der Tüchtigkeit der Schüler und Ungeduld mit ihnen — Mittel gegen jene: den Grund der Schülerfehler bei sich selbst zu suchen (ChrGSalzmann, Ameisenbüchlein); gegen diese: Jak 5 7.8; Eph 5 2. 3) χρηστεύεται ἡ ἀγ. — Gegensatz: Barschheit (sittliche Unbildung, die Verstocktheit erweckt), Bitterkeit (sittliche Missbildung, die Pietätlosigkeit und Hass erweckt), Gleichgültigkeit (sittliche Leblosigkeit, die das Interesse tötet). Freundlichkeit ist Gebärde der Liebe — hilarem datorem diligit Deus II Kor 9 7 (Augustin, De cat. rud. 2). 4) οὐ ζηλοῖ ἡ ἀγ. — Heftigkeit ist nicht Stärke, sondern Schwäche (GMenken 1 132), Empfindlichkeit neigt zur Verdächtigung. — Summa: I Kor 13 7.

§ 31. Fortsetzung. Seine Kraft und seine Erziehung zur Tugend.

Die katechetische Kraft entfaltet sich 1) formell in der pädagogischen Zucht a) in Form der persönlichen Autorität oder Forderung unbedingten Gehorsams um des Katecheten willen. Hierhin gehört die Gewöhnung zu guter Sitte. b) In Form der Legalität oder Forderung der Befolgung des in dem persönlichen Willen des Katecheten sich geltend machenden sachlichen Gesetzes. Prägnanz des Befehls, Ausführbarkeit desselben, Halten auf Gehorsam sind not. c) In Form der

Moralität, der Form der sittlichen Freiheit, des Evangeliums, bei Schülern, die zur Vernunft gekommen unter dem Gesetz des Geistes stehen und nur der Führung und des Rückhalts bedürfen. 2) Materiell in Erziehung zum Gehorsam, zur Wahrhaftigkeit, zur Geselligkeit (Kant). a) Gehorsam gegen das Wort des Katecheten, gegen Gottes Gebot und Recht, gegen Gottes als gut erkannten Willen. Dazu gehört die Pünktlichkeit und die Treue, worin der Katechet mit gutem Beispiel stets vorangehen muss. b) Wahrhaftigkeit (ThHENRICH, Wie erzieht der Lehrer zur Wahrheitsliebe? 1889), die Bedingung gegenseitigen Vertrauens. Die Erziehung dazu ist leicht wegen des wachen Gewissens des Kindes, schwer wegen der Furcht des Kindes; sie ist teils positiv — Selbstangabe, kein Denunziantentum —, teils negativ in positiver Behandlung der Unwahrhaftigkeit. Zu unterscheiden sind: 1) s. g. Phantasie-Lügen, teils Spielen mit der Sprache, teils Unfähigkeit, Einbildung und Wirklichkeit auseinander zu halten (nur bei kleinen Kindern), daher in keiner Weise zu strafen. 2) Schwachheitslügen, von der Furcht erzeugt, oft Folge falscher häuslicher Erziehung, mit Ernst und Ermutigung zu behandeln. 3) Bosheitslügen, sehr ernst zu nehmen, nicht vor der Klasse, sondern privat seelsorgerlich zu behandeln (Rücksprache mit Lehrer und Eltern?); hernach Unbefangenheit des Verkehrs, zur Stärkung des Glaubens an die Vergebung, aber sorgfältige Seelsorge. c) Geselligkeit zur Weckung des Bewusstseins um die Gliedschaft an derselben Kirche und Gemeinde Christi, und des Bewusstseins, dass vor Gott kein Ansehen der Person gilt. — Sonstige Zuchtmittel? Arrest? Mitteilung an Eltern und Lehrer? Jedenfalls Verkehr mit Eltern und Lehrern in Bezug auf die Katechumenen.

§ 32. Die Katechumenen. Das in allen Gleichartige.

Das Christentum der Katechumenen ist Voraussetzung, die der Katechet nie verleugnen darf und die er den Kindern zum Bewusstsein bringen muss (Irrig Luther in Deutsche Messe 22 231 f.). Aber es ist teils im Kindesleben nicht durchgeführt, teils abnorm in Mangel an Einfachheit, Wahrhaftigkeit, Unbefangenheit, Offenheit. Die Aufgabe des Katecheten erleichtert im Kindeswesen: 1) die religiöse Empfänglichkeit, dem Kinde ein natürliches Bedürfen, weil das Gefühl

unbedingter Abhängigkeit natürlich ist und stets angeregt wird. Soll dem herangewachsenen Kinde es nicht natürlich werden, nicht religiös zu sein, so muss der Wille des Kindes geheiligt werden, damit das neue Leben in Christo als Zweck der Heilsoffenbarung Gottes erkannt werde; 2) die Gedächtniskraft des Kindes, die eins ist mit seinem Denken und durch die auf den Willen desselben eingewirkt wird (keine Erziehung ohne Unterricht — JHPestalozzi), vgl. EBBINGHAUS: Zur Lehre vom Gedächtnis 1885. — FWDÖRPFELD, Über Denken und Gedächtnis ^{3}1886. Die Neigung, träge die Indifferenz in Denken, Gedächtnis, Wollen festzuhalten, erweckt die Neigung, das mechanische Gedächtnis, die Gewöhnung an die bestimmte Aufeinanderfolge von Lauten, allein thätig sein zu lassen. Gleichwohl ist dasselbe beim Memorieren nicht zu entbehren; geistig lebhaften Kindern wird die wörtliche Memorie jedoch immer schwer. Höher steht das ingeniöse Gedächtnis, das willkürlich einen Zusammenhang der zu memorierenden Dinge herstellt („woran man etwas behält"). Die höchste Stufe ist das judiziöse Gedächtnis, das die logische Verbindung, die geschichtliche Folge erfasst. Dies vor allem ist in Anspruch zu nehmen, daher die Regel: nichts memorieren lassen, was nicht in einer der Reifestufe des Kindes entsprechenden Weise verständlich gemacht ist. Was dem Kinde nicht dem Kerne nach erklärt werden kann, ist ihm vorzuenthalten; sonst entsteht die Phrase.

§ 33. Fortsetzung. Das Ungleichartige bei den Katechumenen ist das Geschlecht und die Individualität. 1) Das Geschlecht. a) Die rezeptive Natur der Mädchen lässt sie leichter, aber auch mechanischer memorieren, als die spontane Natur der Knaben. Das entbindet jedoch den Katecheten nicht von der Pflicht, auf genaueste Memorie zu halten (vgl. auch Joh 14 26). b) Die Verschiedenheit der Geschlechter bedingt ein verschiedenes Verhalten zum religiösen Lehrstoff, nicht im jüngeren Lebensalter, wo auch die Knaben vorwiegend rezeptiv sind. Die Mädchen bleiben rezeptiv (daher kindlich), die Religion bedarf die weibliche Natur zu ihrer Harmonisierung, ein irreligiöses Weib ist ein Zerrbild. Aber das Weib hat die Neigung, die Religion der Natur (ästhetisch) dienstbar zu machen, nicht durch sie (ethisch) die Natur zu überwinden und zu erneuern, bloss „religiöse Natur", nicht

„religiöser Charakter" zu sein. Der Katechet hat bei den Mädchen feste religiöse Sitte zu pflegen, aber vor allem auf Erneuerung und Heiligung des Willens zu wirken. Beim Knaben regt sich früh der spontane Trieb (Spiel, Zerstörungslust); heranwachsend hat der Knabe nur so weit Neigung für die Religion, wie ihm ihr Stoff spontan verwertbar scheint. Nicht mit Zwang ist des Knaben spontane Natur zu unterdrücken; er ist in der Freiheit zu erziehen zu der Einsicht, dass freies Mannestum erst im gläubigen Christentume gewonnen wird. c) Die geschlechtliche Bewusstheit bleibt dem Mädchen normaler Weise weit über Eintritt der Pubertät hinaus fern, daher Unbefangenheit und Naivetät der Anschauung; dem Knaben eignet die Bewusstheit und allerlei Reizung oft schon sehr früh (durch Muskelübung zu paralysieren), daher Befangenheit im Verkehr mit den Mädchen, im Meiden oder Sichherandrängen. Verschiedene pädagogische Behandlung ist Erfordernis, daher auch Trennung der Geschlechter im Konfirmanden-Unterricht das Normale, ausser wo durch Unbildung die geschlechtliche seelische Individualität noch nicht hervorgetreten und beachtet ist. 2) Die Individualität, d. h. das besondere seelische und geistige Gepräge, das bei jedem Menschen verschieden ist. Dem Pädagogen entsteht die Aufgabe, die Individualität jedes Kindes zu erkennen und sie zur Reinigung und freien Entfaltung zu führen, damit das Kind das werde, was es in seiner Art nach Gottes Willen werden soll.

Drittes Kapitel.

Der Katechismus;

d. h. hier im Anschluss an die Bedeutung des Wortes vor und auch noch nach Luther die „Unterweisung der Jugend im Christentum" oder der katechetische Stoff.

§ 34. Die heil. Schrift als katechetischer Stoff. Geschichtlicher Überblick des Gebrauchs.

Litteratur: Vgl. KKnoke, Zur Methodik der biblischen Geschichte, 1875.

In der alten Kirche steht der Schriftgebrauch bei der Unterweisung der Katechumenen im Orient (von Origenes abgesehen) lediglich im Dienst der Dogmatik (Trinität Const. ap. 7 39). Im Occident (Augustin, De catech. rud. 3—8) sollen die Katechumenen durch Hören zum Glauben, durch Glauben

zur Hoffnung, durch Hoffnung zur Liebe gelangen; die von Christo Liebe gelernt haben, sind das Reich Gottes (spiritus caritatis) vgl. Musterkatechese 16—25; die selige Ruhe Gottes wird durch die Liebe Gottes zu uns verheissen, durch unsere Liebe zu Gott erlangt. Das Mittelalter kennt nicht katechetische Unterweisung in biblischer Geschichte (doch vgl. Otfrieds Krist, Heliand, Historienbibeln des 13. Jahrh.). Erst die Brüder des gemeinsamen Lebens legten Nachdruck auf biblischen Volksunterricht. Im Jahre 1679 geht FLEURY in seinem catechisme historique etc. auf Augustin zurück, ebenso Erzbischof Gruber von Salzburg in seinen katechetischen Vorlesungen (1830 ff.).

Luther erkennt den Wert biblischer Geschichte für die Katechumenen (Deutsche Messe [22 235 ff.]; Passionalbüchlein zugleich mit dem Betbüchlein [63 391 f.]), doch ohne durchgreifende praktische Folge (dagegen Abriss der biblischen Geschichte in GWitzels Katechismus 1535). Erst 1555 gab Hartmann Beier (St. Kr. 1891, S. 779 f.) eine Historienbibel als Volkslesebuch, 1656 JustGesenius seine Biblischen Historien als Lesebuch zur Vorbereitung für den dogmatischen katechetischen Unterricht heraus. Für den katechetischen Unterricht der Kirche verwertete JFOSTERWALD: Catechisme ou instruction de la religion chrétienne (Genf 1702), sodann vornehmlich der Pietismus (HÜBNERS Biblische Historien 1714) die biblische Geschichte.

Obgleich die Kirche mit den Voraussetzungen zu rechnen hat, welche der Religions-Unterricht der Schule bietet, hat doch die Kirche allein die Verantwortung für den kirchlichen Unterricht ihrer Jugend, ist daher von der Schule relativ unabhängig. Das Ziel des biblischen Unterrichts ist die Vertrautheit der Katechumenen mit dem Inhalt der heil. Schrift, deren elementares Verständnis, nicht nur Kenntnis der einzelnen Thatsachen und einzelnen Sprüche, sondern ein organisches Verständnis der Offenbarung Gottes, wie sie sich in Christo vollendet hat. Erst auf der Konfirmandenstufe ist die ganze Bibel zu gebrauchen; durch Enthüllung ihrer Herrlichkeit sind alle Anstösse prinzipiell zu überwinden.

§ 35. Fortsetzung. Der Bibelgebrauch im Konfirmandenunterricht

teilt sich in Bibellesen, Bibelkunde, Bibelspruch.

1) Bibellesen. Litteratur: AHYPERIUS, De sacrae Scr.

lectione ac meditatione quotidiana, omnibus omnium ordinum hominibus Christianis perquam necessaria libri II. Marpurgi 1561. OZUCK, Bibellesen, im Anschluss an bibl. Geschichten und Katechismus. 2 Teile. Dresden 1890. — Die Ehre und Stärke der evangelischen Kirche ist, dass sie Bibelchristen erzieht; römisch ist es, die Bibel den Laien zu entziehen und sie den „Priestern" zu reservieren (gegen Lessing, Axiomata 1778; Semler 1781; Delbrück, Philipp Melanthon als Glaubenslehrer 1825). Das Bibellesen ist teils pädagogisch, teils didaktisch. a) Das pädagogische Bibellesen hat den Zweck, die jungen Christen an den täglichen Gebrauch der Bibel zur Erbauung zu gewöhnen. Kursorisches Lesen der ganzen Bibel ist ausgeschlossen. Der Katechet hat entweder bei Bestimmung der Abschnitte die individuellen Neigungen der Katechumenen zu berücksichtigen — nur durchzuführen bei einer sehr kleinen Zahl religiös tiefer angeregter Schüler —, oder eine allen gültige feste Ordnung identischer Abschnitte herzustellen, die wieder entweder an einen bestehenden Turnus sich anschliesst — Vorteil: Gewöhnung an eine feste Ordnung; Nachteil: Zusammenhangslosigkeit mit dem Unterricht —, oder von dem Katecheten wöchentlich in Anschluss an den Unterricht bestimmt wird. b) Das didaktische Bibellesen ist das Lesen von Abschnitten als häusliche Arbeit, die dem Gegenstand des Unterrichts entsprechen (dazu wertvoll: Zuck), — das beste Mittel, die Gründung der Lehre auf die heil. Schrift als Ganzes zum Bewusstsein zu bringen. Das Gelesene ist im Unterricht zu besprechen, — nur möglich bei sorgfältiger Vorbereitung des Katecheten und mehrjährigem Konfirmandenunterricht.

2) Bibelkunde (GvZEZSCHWITZ, Katechetik II 2 1^2 S. 215—225. — RKÜBEL, Bibelkunde.^{3} 1881. — ASCHLATTER, Einleitung in die Bibel 1889). — Sie ist nicht gesondert zu treiben, sondern, wie auch biblische Archäologie (AdKinzler, Bibl. Altertümer) und Geographie (Karten v. Kiepert, Handtke), mit dem Bibellesen gelegentlich zu verbinden. Ob neben der Kenntnis des Inhalts einzelner Bücher und Kapitel auch Kenntnis der Lehrunterschiede der biblischen Schriftsteller zu traktieren sei, richtet sich nach den Umständen. Hinsichtlich des Hereinziehens der s. g. Kritik steht fest: 1) dass kritische Erwägungen von niemand heute fernzuhalten sind; 2) dass

nicht alles sicheres Ergebnis ist, was sich dafür ausgiebt; 3) dass der Katechet stets positiv zu verfahren hat, nicht vermeintlich falsche Stützen wegreissen darf, bevor er richtige zu geben imstande ist. Kritische Fragen werden nicht umgangen werden können, obgleich den Konfirmanden die Voraussetzungen des Verständnisses und der Beurteilung litterarischer Probleme fehlen und ein absichtliches Aufdecken derselben nur religiös verderbend wirken kann. Die Aufgabe wird sein, den göttlichen Inhalt der Bibel ans Licht zu stellen, ihre Herrlichkeit als abhängig von der Herrlichkeit Christi verstehen zu lehren, da nicht die heil. Schrift, sondern Christus der Gegenstand des Glaubens ist. Gott hat durch die Beschaffenheit der Bibel dafür gesorgt, dass alle Menschen Gottes Offenbarung in Christo urkundlich verstehen können, aber auch, dass die Bibel sich nicht zwischen Christus und den Christen drängen kann, um Christo die Ehre zu nehmen. Dies geltend zu machen ist der Weg, litterarhistorische Schwierigkeiten für die Gegenwart und Zukunft der Katechumenen prinzipiell zu neutralisieren.

3) Bibelspruch. Neben der Bevorzugung der Psalmen durch Chrysostomus und Hieronymus schätzt Augustin (De gen. ad lit. 5 3) die heil. Schrift als beste Geistesnahrung auch der Kinder. Im Mittelalter ist der Bibelspruch nur Belegstelle der kümmerlichen katechetischen Lehrstücke. Luther will reichere Verwendung des Spruches (Anweisung in der Deutschen Messe 1526). Die Pädagogen Trotzendorf und MichNeander wünschen Biblidia „Sammlungen fürnemer Sprüche“. Ihr Wunsch wird im 17. Jahrh. massenhaft in steter Steigerung der Ansprüche bis zum „Schriftkern“ von Ambr. Wirth 1698 (1318 Seiten mit 7000—9000 Sprüchen) erfüllt. AHFrancke reduziert die Zahl wesentlich; die Spruchbücher sind dem Pietismus eigentümlich.

Gut memorierte und erklärte Sprüche sind das Beste alles Memorierstoffes im katechetischen Unterricht. Der Spruch ist unentbehrlich schon in der biblischen Geschichte auf allen Stufen; Stichworte (z. B. Gen 12 1—3; 15 1; 17 1; 50 20 u. s. w.) sind zu memorieren, Leitworte zur Erklärung (z. B. Ps 50 15 zu Lc 17 11—19). Vor allem im Katechismusunterricht, aber im Anschluss an das didaktische Bibellesen, damit die Bibel den Kindern nicht zu einer „Sammlung von dicta probantia nebst

Ballast" entwertet werde. Ein Spruchbuch zur Vorbereitung in der Hand des Lehrers ist gut, ein nicht von den Kindern selbst gefertigtes Spruchbuch in der Hand der Kinder ist vom Übel. — Absolut genaues und sicheres Memorieren ist unbedingt erforderlich; zur Erlangung biblischer Lokalkenntnis ist mit dem Spruch die Stelle regelmässig zu memorieren.

§ 36. Der Katechismus (im engern Sinne). Name. Lehrstücke.

Litteratur: JGeffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. I (1855). — vZezschwitz, Die Katechismen der Waldenser und Böhmischen Brüder. 1863. — JMüller, Die deutschen Katechismen der Böhmischen Brüder (Mon. Germ. paed. IV). 1887.

Unter Katechismus versteht man ein Lehrbuch zur Unterweisung der Jugend im Christentum. Die gewöhnliche Form in Frage und Antwort ist nicht wesentlich (gegen Melanthon). Die katechetischen Lehrstücke (Credo, Paternoster, Praecepta) nannte die alte lateinische Kirche Verbum abbreviatum; die mündliche Unterweisung ist im Griechischen κατήχησις (so auch die in Buchform aufgeschriebene, Cyrill Hier., so noch Lachmanns Katechesis 1528, so Catechesis Palatina), im Lateinischen: catechismus (so noch im 17. Jahrh.). Im Mittelalter ist catechismus (cathecismus) der mit den Paten der Kinder vorgenommene Frageakt, welcher wie der Exorcismus der Kinder der Taufe dieser vorhergeht; dann die Patenschaft selbst (kirchenrechtliche Frage, ob der catechismus ein Ehescheidungsgrund sei).

Luther nennt das Unterrichtsbuch für die Jugend, dessen Plan als Hilfsmittel für das Glaubensexamen zugleich mit dem Gedanken der Visitation hervortritt, Katechismus (zuerst 1525 deWette 2 621; dann Deutsche Messe Vorrede 22 231 ff.: Bedürfnis nach einem „groben, schlechten, einfältigen, guten Catechismus").

Das älteste katechetische Hauptstück ist das Taufsymbol (mit Unterweisung über Taufe und mit Abrenuntiation bei Justin M.), vom 3. Jahrh. an ein zweites: das Gebet des Herrn (nebst Unterweisung über das Mahl des Herrn bei Cyrill Hier.), beides nur den Kompetenten mitgeteilt. Augustin fügt als drittes die praecepta Dei hinzu (nicht Dekalog, sondern bis ins 13. Jahrh. das Doppelgebot der Liebe), die sich an den Dekalog, ihn idealisierend (so schon Διδ. I—VII)

anlehnten. Im Mittelalter kamen dann die evangelischen Ratschläge, die drei theologischen Tugenden, die sechs Werke der Barmherzigkeit, die sieben Gaben des Geistes, die acht Seligpreisungen, die drei Kapitalsünden, die sieben oder acht Prinzipalsünden, die sechs wider den hl. Geist, die neun fremden und die vier himmelschreienden Sünden hinzu. Luthers Verdienst ist die Reduzierung dieser wirren katechetischen Masse auf die fünf Hauptstücke; der Cat. Rom. ist darin Luther gefolgt. Ein katechetisches Lernbuch für die Kinder hat das Mittelalter nicht hervorgebracht; dagegen finden sich im späteren Mittelalter katechetische Hilfsbücher für die Priester, und seit dem 13. Jahrh. wurden in der in die Messe eingelegten Predigt vorwiegend oder ausschliesslich katechetische Stücke behandelt. Ausserdem hat das Mittelalter zahlreiche Erklärungen des Credo und des Paternoster, dann auch des Dekalogs unter Hinzufügung einzelner liturgischer Stücke, teils in Prosa, teils in Versen, produziert. In dem Credo und Paternoster des Bruno von Würzburg († 1045) findet sich zuerst die erotematische Form: der Schüler fragt, der Lehrer antwortet.

Die Waldenser und Böhmischen Brüder legten grossen Wert auf sorgfältigen Unterricht. Ihr Katechismus („Kinderfragen" 1502; deutsch 1522) ist eingeteilt nach den drei theologischen Tugenden und handelt von den zehn Geboten, dem Symbolum apostolicum und dem Gebet des Herrn; Bischof Lukas sandte den Katechismus an Luther mit der vergeblichen Bitte, ihn herauszugeben.

§ 37. Fortsetzung. Luthers Katechismen.

Litteratur: ThHarnack, Der kleine Katechismus Dr. Martin Luthers in seiner Urgestalt. 1856. — GMönckeberg, Die erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus. (1851) ²1868. — GvZezschwitz, System des Kat. II, 1² (1872), S. 324—364. — Dess. Art.: Luthers Katechismen in RE.² 9 (1881), S. 97—99. — Calinich, D. M. L.'s kl. Kat. Beitrag zur Textrevision desselben. 1882 (vgl. Ausgabe desselben durch die Eisenacher Konferenz im Allg. Kirchenbl. f. d. evang. Deutschland. 1884). — Ebeling, D. M. L.'s kl. Kat. Urtext mit Angabe der Abweichungen bis 1580 und in der hannoverschen Landeskirche, nebst Vorschlägen zu sprachlichen Änderungen und Anmerkungen. 1890. Vor allem: GKawerau in Luthers Werke f. d. christl. Haus. Braunschweig. Bd. 3 (1890) S. 75ff.

Vorarbeiten: 1) Vor Luthers Katechismen sind zu nennen ausser dem Katechismus der Böhmischen Brüder (seit 1502): JohBrenz, Fragstück des christlichen Glaubens 1527 (1528?);

ANDRALTHAMMER in Ansbach, Catechismus 1528; JOHLACHMANN und CASPGRÄTER in Heilbronn, Catechesis 1528 (diese drei neu herausgeg. von HARTMANN, Älteste katech. Denkmale der evangel. Kirche 1844); JAGRICOLA, Elementa pietatis 1527; Derselbe: 130 gemeiner Fragestücke 1527 (1528); CONRADSAM in Ulm, Christenliche vnderweysung der Jungen in Fragsweis 1528 (1529); der Strassburger Katechismus 1527; PETRUS SCHULTZ, Ein büchlein auff frag vnd antwort 1527; CHRHEGENDORFF, Die zehen gepot, der glaub, vnd das Vater unser 1526. Diese beiden letztgenannten sind herausgegeben von GKAWERAU, Zwei älteste Katechismen. 1891. — 2) Von Luthers eigenen, jedoch nicht für die Jugend bestimmten Vorarbeiten sind zu nennen: Auslegung deutsch des V. U. für die einfältigen Layen .... Nicht für die Gelehrten 1518 (21 156ff.). — Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo 1518 (Exeg. op. lat. XII). — Kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und des V. U. 1520 (22 1ff.).

Nach DEWETTE 2 621 war 1525 Jonas und Agricola der Auftrag gegeben, einen Katechismus zu verfassen, doch vergebens. Durch die Visitation 1528 trat an Luther selbst der praktische Impuls heran. Am 15. Januar und 3. März 1529 kündigt Luther das baldige Erscheinen eines Katechismus von seiner Hand an (DEWETTE 3 417. 426). Es war ein Katechismus „pro rudibus paganis" beabsichtigt, aber es wurde der s. g. Grosse Katechismus daraus, welchem später der s. g. Kleine Katechismus folgte. Die Priorität des Grossen Katechismus geht hervor 1) daraus, dass die Vorrede des Kleinen Katechismus (MÜLLER 351) auf den Grossen Katechismus Bezug nimmt; 2) daraus, dass der Grosse Katechismus (MÜLLER 449) römisch von zwölf, der Kleine Katechismus von drei Artikeln des Glaubens spricht; 3) daraus, dass der Grosse Katechismus über die Stellungnahme zu dem s. g. „Schluss der Gebote" (MÜLLER 398. 441) noch schwankt, der Kleine Katechismus denselben an das Ende der 10 Gebote stellt; 4) dass Obsopoeus im Juli 1529 seiner lateinischen Übersetzung des Grossen Katechismus den Kleinen nicht von Luther, sondern von Brenz hinzufügt: *ut hujus prolixioris esset quasi epitome.* Der Grosse Katechismus ist für die Pfarrer und Lehrer, der Kleine Katechismus zunächst für die Hausväter, ihre Kinder und ihr Gesinde berechnet. Der Grosse Katechismus erschien wahrscheinlich im April 1529 (lateinische Übersetzung

von Lonicer im Mai, von Obsopoeus [ins Konkordienbuch aufgenommen] anfangs Juli: beide erwähnen den Kleinen Katechismus nicht), der Kleine Katechismus im Juli 1529 (das s. g. 6. Hauptstück nach Luthers Tod aus Brenz' „Kinderpredigten" hinzugefügt). Es giebt fünf Wittenberger Originalausgaben des Kleinen Katechismus: 1) von 1529 giebt es a) drei Nachdrucke der ersten Ausgabe, deren zwei (Marburg und Erfurt) ThHarnack, eine (Erfurt) Hartung herausgegeben hat, b) ein defektes Original-Exemplar der zweiten Ausgabe (German. Museum in Nürnberg). Andere halten die niederdeutsche Übersetzung von 1529 (Hamburger Stadtbibliothek), andere die lateinische Übersetzung von Sauermann (Konkordienbuch) von 1529 für getreue Wiedergabe der Urform; 2) von 1531, herausgegeben von Schneider; 3) von 1537 (Gymnasialbibliothek zu Zwickau); 4) von 1539 (Stadtbibliothek zu Nürnberg); 5) von 1542 (königliche Bibliothek in Berlin).

Ausser dem Katechismus der Waldenser und Böhmischen Brüder hat Luther teilweise bis zur wörtlichen Übereinstimmung benutzt: Cyprians Schrift De dominica oratione, sowie die von Cyprian herzuleitende römische Tradition.

Beide Katechismen Luthers sind in die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche (Concordia 1580) aufgenommen. Der Ausgaben und Erklärungen sind unzählige.

§ 38. Fortsetzung. Der Heidelberger Katechismus, Catechesis Palatina.

Litteratur: AWolters, Der Heid. Kat. in seiner urspr. Gestalt, hrsgeg. nebst d. Gesch. seines Textes i. J. 1563 (1864, Faksimiledruck). Vornehmlich: MAGooszen, De Heidelbergsche Catechismus. 1889. — Erklärungen des Katechismus von: KSudhoff, Theol. Hdbuch z. Ausl. des Heid. Kat. 1862. — JWJulSchröder, Eine Elberfelder Katechisirung, d. i. Darlegung d. Lehre unserer nach Gottes Wort reformirten Kirche in Fragen und Antworten auf Grund des Heid. Kat. 1856—61. — HDalton, Immanuel. Der Heid. Kat. als Bek.- u. Erbauungsbuch d. evang. Gem. erklärt und ans Herz gelegt. ^{2}1883. — OThelemann, Handreichung z. Heid. Kat. ^{2}1892.

Vorgänger des Heidelberger Katechismus in der reformierten Kirche sind a) auf Zwinglischem Gebiet: 1) Der Katechismus zu St. Gallen 1527 (nur eine Überarbeitung des böhmischen Katechismus); 2) der Katechismus von Oekolampad in Basel 1534; 3) der Katechismus von Leo Judae in Zürich 1534 (in der Anordnung wie Luther; der Schüler fragt,

der Lehrer antwortet. Umarbeitung, in welcher der Lehrer fragt, der Schüler antwortet 1541, bis 1609 in Gebrauch); 4) Bullingers „Summa christlicher Religion" 1556. b) auf Calvinischem Gebiet: 1) Calvins Grosser Katechismus 1536. 1541, symbolisch geworden in der Form von 1545 (De fide, de lege, de oratione, de Verbo Dei, de sacramentis nebst liturgischem Appendix); 2) und 3) zwei katechetische Schriften der Londoner Fremdengemeinde von a Lasco und Micronius; 4) der Emdener Katechismus (unter a Lascos Einwirkung) 1559; 5) des Ursinus Grosser Katechismus; 6) des Ursinus Kleiner Katechismus 1562. Dieser letztgenannte diente der von Friedrich III. von der Pfalz 1562 ernannten, aus der theologischen Fakultät von Heidelberg, aus Superintendenten und „fürnehmsten Kirchendienern", sowie aus anderen „gottseligen gelehrten Männern und Räten" und aus dem Kurfürsten selbst bestehenden Kommission als Vorlage. Die Schlussredaktion des Entwurfes besorgte Olevian. Der Entwurf wurde 1563 von der Synode zu Heidelberg angenommen und bereits am 19. Januar vom Kurfürsten für die Kirche seines Landes „anbefohlen". Vier Auflagen entstanden 1563; in der zweiten wurde die 80. Frage hinzugefügt auf die Mahnung des Olevian; die dritte gab derselben Frage die jetzige scharfe, dem Frankfurter Rezess entstammende Fassung: *„vnd ist also die Mes im grund nichts anderes, denn ein verleugnung des einigen opffers vñ leidens Jesu Christi, vnd ein vermaledeite Abgötterey."*

Der Heidelberger Katechismus folgt in seinen drei Teilen: von des Menschen Elend, des Menschen Erlösung und der Dankbarkeit der Anordnung des Römerbriefes; die Lehre von der Kirche und den Sakramenten wird im 2. Teil, die vom Gebet in der Lehre vom Gesetz des neuen Lebens im 3. Teil vorgetragen. Im Jahre 1573 folgt die Numerierung der (129) Fragen und die Einteilung des Katechismus für 52 Sonntage. Im Jahre 1585 wurde ein Auszug, der Kleine Heidelberger Katechismus, von vielen geschätzt, herausgegeben. Die Dordrechter Synode Sess. 148 vom 1. Mai 1619 erklärte den Heidelberger Katechismus für symbolisch. Dieser Beschluss, sowie das Schweigen der lutherischen Bestreiter des Katechismus, z. B. Tilemann Hesshusius, und der Inhalt des Katechismus (z. B. Fr. 46—51) sind die Gegenbeweise gegen den Verdacht des Philippismus.

Der Heidelberger Katechismus ist für die Hand der Lehrer

in Kirche und Schule bestimmt als Norm für den Unterricht und ihr eigenes Verhalten; daher wurde er mit der K.O. 1563 herausgegeben; die Unmündigen fragen, gereifte Christen antworten.

§ 39. Fortsetzung. Der lutherische und der reformierte Katechismus.

Der formelle Hauptunterschied der lutherischen Katechismen und des Heidelberger besteht darin, dass die lutherischen die katechetischen Hauptstücke hinstellen und erklären, der Heidelberger in freier Gestaltung eine Summa der evangelischen Lehren giebt, in welche die Erklärung der katechetischen Stücke eingeflochten ist (ähnlich in der lutherischen Kirche der Katechismus von AmbrMoibanus in Breslau). In der lutherischen und in der reformierten Kirche sollten allein die symbolischen Katechismen Luthers und der symbolische Heidelberger Katechismus zu Recht bestehen. Seit 1532 (Justus Menius) ist der Kleine Katechismus Luthers vielfach verändert und abgeschwächt, weniger der Heidelberger Katechismus trotz seines grossen Umfangs und seiner theologischen Fassung. Nach CJNitzsch enthält der Kleine Katechismus Luthers nur Bausteine, ist nicht selbst ein Bau; manche vermissen eine Definition von Sünde, Glauben, Rechtfertigung u.s.w. Die Anordnung halten manche für dogmatisch bedeutsam (Mose — Christus — heil. Geist); die beliebte Berufung auf die Darlegung der „Kurzen Form“ (22 4) ist jedoch hinfällig, da diese weder reformatorisch („und also durch die Erfüllung der Gebote Gottes selig werde“) noch als Beichtunterweisung auf die Katechismen ohne weiteres anwendbar ist. Denn sowohl der Wortlaut des lutherischen Dekalogs in Luthers Katechismen als besonders die Erklärung ist nicht mosaisch und vorchristlich, sondern nur unter Voraussetzung der Offenbarung Christi und seines Erlösungswerkes verständlich. Psychologisch ist zu erwägen, dass Christenkinder Christo angehören und normalerweise die sündenvergebende Gnade des Heilandes kennen; davon darf bei Besprechung des Dekalogs niemals abstrahiert werden. Aus dem Grossen Katechismus Luthers geht unmissverständlich hervor, dass nach Luther selbst jedes der drei ersten Hauptstücke das Ganze der evangelischen Lehre, doch jedes von eigentümlichem Gesichtspunkt aus, enthält. Die Frage der Reihenfolge ist eine rein prak-

tische Frage; Luther hat sich darin dem Herkommen angeschlossen, wie er auch in der Zählung und Form der Gebote der römischen (die reformierten Katechismen der griechischen) Tradition folgt. Vgl. die Arbeiten von KKnoke, JGottschick, GvRohden, BDörries u. a.

Die Kirchenkörper der Union (im Sinne konfessioneller Mischform) in Baden, Konsistorialbezirk Wiesbaden, neben den Gustav-Adolf-Gemeinden arbeiten unter vielen Schwierigkeiten an der Herstellung eines Unionskatechismus. Ohne Rücksicht auf die reformatorischen Katechismen sind die Katechismen von Hering 1780 (346 Fragen, rein rationalistisch), der Dessauer Katechismus 1836 (287 Paragraphen), der ältere Badische 1829. 1836, der für Rheinhessen 1875 und der Nassauische Landeskatechismus von Wilhelmi 1830. Rein akroamatisch ist der „Grundriss der christlichen Lehre" von KSchwarz in Gotha. Die reformatorischen Katechismen benutzen der „Katechismus der christlichen Lehre" (von Snethlage und Leipoldt) 1830 (244 Fragen), der Badische Katechismus (von Ullmann) 1856, der diesem nahe verwandte Rheinische Unionskatechismus 1859. Der Badische von 1882 ist ein Kompromiss der dortigen „positiven" und „liberalen" Theologie.

Eine eigentümliche Bewandtnis hat es mit den Hessischen (Grossherzogtum und Regierungsbezirk Cassel) Katechismen. 1) Der Casseler Schülerkatechismus von 1539 ist ein Auszug des Strassburger von 1534 und blieb in Cassel bis 1548 in öffentlichem Gebrauch; 2) der eigentliche Volkskatechismus ist seit 1532 der Kleine Katechismus Luthers neben einer Reihe anderer; 3) bereits die Casseler K.O. 1539 hat eine Anzahl von Fragstücken, die bei der Konfirmation gebraucht wurden, dem Strassburger Katechismus entlehnt. Die K.O. 1566 giebt eine kurze Bekenntniskatechese und eine ausführliche Examenskatechese („Hessische Fragstücke"); diese geht in die K.O. 1573 über und bildet die Grundlage für die jetzigen Hessischen Katechismen; 4) Landgraf Moritz giebt 1607 (nach dem Entwurf des Casseler Konvents 1605) den „Hessischen Landeskatechismus" oder die „Kinderlehre für christliche Schulen und Kirchen in Hessen" heraus, in welche zu den Fragstücken die Erklärung der drei ersten Hauptstücke des Kleinen lutherischen Katechismus, sowie einige (3) Fragen aus dem 4. und 5. Hauptstück Luthers aufgenommen werden; der Dekalog empfängt die reformierte Fassung, was eine

Änderung am Anfang und am Schluss nötig macht, die Erklärung des ersten Gebots wird erweitert, die Doxologie im Gebet des Herrn erklärt, und zwei neue Fragen über den Glauben hinzugefügt. In dieser Form ist die „Kinderlehre" bis heute der s. g. reformierte Katechismus von Hessen; 5) Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt liess 1624 den noch heute in den lutherischen Gemeinden beider Hessen gebrauchten „Kleinen Darmstädtischen Katechismus Dr. Martin Luthers" herstellen. Sämmtliche Fragen des Kleinen lutherischen Katechismus sind in die Hessischen Fragstücke eingeschaltet und durch einige neue Fragen vermehrt; die in den Fragstücken und bei Luther identischen Fragen empfangen zwei mitunter von einander recht abweichende Antworten; die von Luther 1531 zwischen dem 4. und 5. Hauptstück eingefügten Fragen: „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten" werden unter dem Titel: „Von der Beichte" hinter das 5. Hauptstück gesetzt. — Der Heidelberger Katechismus wird gegenwärtig wohl nur in den ehemaligen reformierten Gemeinden in der ehemaligen Provinz Hanau gebraucht; eine weite Verbreitung hat derselbe in Hessen zu keiner Zeit gehabt.

§ 40. Fortsetzung. Der katholische Katechismus.

1) Der römisch-katholische Katechismus (vgl. JChr Köcher, Catechetische Geschichte der Päbstischen Kirche 1763; ChrMoufang, Katholische Katechismen des 16. Jahrh. in deutscher Sprache 1881). Luthers Bemühung um die Jugend trug auch Frucht der römischen Kirche. Erasmus liess 1534 (Vorrede von 1533) seine Explanatio der drei Hauptstücke erscheinen, GeorgWitzel 1533 seinen grossen, 1560 seinen neuen und kurzen Katechismus (mit Benutzung der biblischen Geschichte); 1537 erschien der Catechismus von JohDietenberger, ein Plagiat aus Luthers Katechismen, u. s. w. Von hervorragender Bedeutung ist der Katechismus Ferdinandi (Summa doctrinae christianae) des Jesuiten PetrCanisius 1554 (in 400 Auflagen verbreitet), dem er 1563 einen kleinen Katechismus („Kurtze Erclärung") folgen liess, beide in ihrer Art hochbedeutsame Werke. Der offizielle Katechismus (für die Hand des Pfarrers) der römischen Kirche ist der Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Catechismus Romanus genannt, von Pius V. 1566 herausgegeben. Der katechetische Stoff wird in 4 Teilen abgehandelt: 1) fides et Symbolum fidei (Symb. Apo-

stolicum) in 12 Artikeln; 2) De Sacramentis (Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Poenitentia, Extrema Unctio, Ordo, Matrimonium); 3) De Dei praeceptis in Decalogo contentis; 4) De Oratione (handliche Ausgabe: Tauchnitz, 10. Aufl. 1884).

2) Der griechisch-katholische Katechismus. Das gegenwärtig in Russland offizielle Lehrbuch der griechischen Kirche ist der „Ausführliche christliche Katechismus der orthodox-katholischen orientalischen Kirche ... herausgegeben auf Allerhöchsten Befehl Seiner Kaiserlichen Majestät" (Aus dem Russischen ins Deutsche übersetzt nach der Ausgabe von 1839). Die Hauptbestandteile des Katechismus werden gegliedert nach I Kor 13 13: 1) Die Lehre vom Glauben an Gott und an die Geheimnisse, die er offenbart (Erklärung des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum; im 10. Artikel: Von der Taufe wird von den Sakramenten geredet [Taufe, Myrrhensalbung (Confirmatio), heil. Abendmahl, Busse, Priesterweihe, Ehe, letzte Ölung]; 2) die Lehre von der Hoffnung auf Gott und von den Mitteln, sich in ihr zu befestigen (Gebet des Herrn und die Aussprüche des Herrn von der Seligkeit [Mt 5 3—12]); 3) die Lehre von der Liebe zu Gott und zu allem, was er zu lieben befiehlt (Erklärung des Dekalogs nach der von der reformierten Kirche rezipierten Zählung, das 10. Gebot in der Anordnung von Deut 5).

§ 41. Die heil. Schrift und der Katechismus.

Litteratur: Thrändorf, Stellung des Religionsunterrichts 1879 und andere Schriften desselben Verfassers. — LSchultze, Katechetische Bausteine ^{5}1891. — KKnoke, Über Katechismusunterricht. 1886. — JGottschick, Luther als Katechet. 1883. — Derselbe, Die katechetische Behandlung des ersten Gebotes in „Halte was du hast" 1889, S. 255ff. — GvRohden, Ein Wort zur Katechismusfrage 1889 und die dort angeführte Litteratur. — Derselbe, Über christocentrische Behandlung des lutherischen Katechismus. Riga 1891.

Das Ziel des obligatorischen kirchlichen Unterrichts besteht darin, dass dem Katechumenen die von Menschen darreichbaren Bedingungen zum Glauben an Jesus Christus dargeboten werden. Der evangelische Glaube ist nicht der römische, wie Cat. Rom. I 1 ihn definiert: *Haec cognitio (Dei) nihil aliud est, nisi fides, cujus virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobarit,* sondern wie C. A. 4; Apol. 2 § 48 ihn beschreiben:

fides ... non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei ... est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis. Da die promissio Dei propter Christum gegeben und in Christo beschlossen ist, so ist dem Katechumenen Christus als die Verbürgung der promissio Dei nach der einzigen litterarischen Urkunde, der heil. Schrift, vor Augen zu führen, alle Lehre als Konsequenz des Heilandswesens Christi darzustellen. Der Katechismustext ist die annähernd richtige Formel für das in Christo Erkannte, steht also am Schluss der jedesmaligen Unterweisung (siehe schon Petrus Victorius in seiner Erklärung des Katechismus im 17. Jahrh.).

So hat Christus selbst den Glauben an seine Person erzeugt nicht durch Lehrsätze, sondern dadurch, dass er seinen Jüngern vorlebte, was er war (Mc 3 14), bis das Bekenntnis des Petrus Mt 16 13—17 ausgeboren wurde. Dieselbe genetische Methode wandten die Apostel an, vgl. die Reden in der Apostelgeschichte, Gal 3 1; I Kor 2 2; I Joh 1 1—4 und besonders instruktiv Joh 4 42.

Der Gegensatz dieser genetischen Methode ist die dogmatische, welche den autoritativ feststehenden Katechismustext durch dicta probantia der heil. Schrift beweist, wodurch in dem Kinde ein lebendiges wirkliches Verständnis nicht erzeugt werden kann. In der Didaktik ist diese Methode auf allen andern Gebieten längst aufgegeben, pädagogisch ist sie widersinnig, religiös nur möglich unter Zugrundelegung nicht des evangelischen, sondern des römischen Glaubensbegriffs, als ob der Glaube das Nichtwidersprechen gegen eine verstandene oder nicht verstandene Lehre wäre und nicht das Vertrauen von Person zu Person; die Bibel wird zu einer Sammlung von dicta probantia und zu einem diese illustrierenden Anekdotenschatz. Am meisten wird beim ersten Hauptstück durch die dogmatische Methode gesündigt, indem dabei von Christo abstrahiert wird, als machte die Übertretung des Gesetzes uns der Seligkeit verlustig, die Erfüllung des Gesetzes ohne Glauben an Christus uns der Seligkeit teilhaftig; das müsse man sich vorstellen, um zum Trost des Glaubens im zweiten Hauptstück zu gelangen. Und doch kann die Centralwahrheit des Evangeliums nicht früh und ernst genug dem Katechumenen eingeprägt werden, dass das Einzige, wodurch wir selig werden, der Glaube an Christus ist, und das Einzige, was uns verdammt, der Unglaube wider Christus.

Viertes Kapitel.

Die Katechese.

§ 42. Lehrstunde, Lehrsprache, Lehrton.

1) Als obligatorischer nähert der katechetische Unterricht sich dem der Schule, als kirchlicher dem Gottesdienst. Zur richtigen Verbindung von beidem gehört a) das gemeinsame Gebet, vom Katecheten zu sprechen; damit es gemeinsam sei, ist am Anfang der Katechese ein formuliertes, den Kindern bekanntes Gebet (also in kleiner Auswahl) dem freien vorzuziehen. Am Schluss der Katechese ist ein freies, mit den Gedanken der Katechese gesättigtes Gebet ermöglicht, wenn nicht pädagogische Rücksichten lediglich Fürbitte fordern, in welchem Fall das sonst gemeinsam zu sprechende Gebet des Herrn wegfällt; b) der Gesang einer oder mehrerer Strophen des Gesangbuches der Gemeinde am Anfang und Schluss der Katechese, einstimmig, nur in Ausnahmefällen mehrstimmig; c) den letzten Schluss mache nicht der aaronitische Segen Num 6, der herkömmlich nur der gewordenen Gemeinde gebührt, sondern etwa der gemeinsame Gesang von II Kor 13 13.

Die öffentlichen Katechisationen mit Schulkindern, Konfirmanden, Konfirmierten, wo sie üblich sind, haben einen hohen Wert für die Gemeinde (Kenntnisnahme von der Unterweisung ihrer Jugend und Lebendigerhaltung des Katechismustextes und -inhaltes), für die Katechumenen (kirchlicher Charakter des Unterrichts), für die Konfirmierten (Wiederholung, Verantwortlichkeit). Sie ermöglicht Erweiterung des Gesichtskreises der Gemeinde durch Erzählungen aus der Geschichte der Kirche, der Mission, des Gustav-Adolf-Vereins; die Gruppierung (alt und jung, beide Geschlechter u. s. w.) ermöglicht reiche liturgische Ausstattung. Erwachsene, als Glieder der mündigen Gemeinde, sind nicht zu katechesieren.

2) Die Lehrsprache und der Lehrton der Katechese werden bestimmt a) durch den Wert der Sache, die das Bewusstsein des Katecheten von der Tragweite der Wahrheit fordert; b) durch die Katechumenen, welche Liebe und Verständnis ihrer Gedankenwelt, Kenntnis, Fassungskraft heischen.

„*Christus, da er Menschen ziehen wollte, musste er Mensch*

werden. Sollen wir Kinder ziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihn werden" (Luther 22 234).

c) Durch die Individualität des Katecheten, welche alles Kopieren Andrer ausschliesst, jedoch nicht die Gebundenheit an die allgemein gültigen Regeln: gehaltene Ruhe, beschränkter Wortschatz, langsamer Vortrag, deutliche Aussprache, richtige Betonung, angemessene Pausen. Nur die hochdeutsche Sprache (Bibel) ist zu verwenden; Provinzialismen sind erlaubt, fehlerhafte jedoch als solche zu kennzeichnen und bei den Kindern durch den Katecheten zu korrigieren.

§ 43. Unterrichtsverfahren (Methode).

Die Methode sei sachlich, sofern sie den Stoff zu seinem Recht kommen lässt, psychologisch, sofern sie der Entwicklungsstufe der Katechumenen gerecht wird, individuell, sofern der Katechet frei sie handhabt. Alle drei Rücksichten sind massgebend in den gebotenen Formen von Veranschaulichung, Zum Verständnis bringen, Übung.

1) Die Veranschaulichung (Comenius, „Das absolute Fundament aller Erkenntnis" Pestalozzi) ist a) eine äussere (Erzählungsbilder, Karten, Abbildungen), b) eine innere, die von sinnlichen Wahrnehmungen ausgeht, die Phantasie in Anspruch nimmt. Sie geschieht in der Erzählung durch Vermeiden aller Reflexion, durch Kleinmalerei, Sermonikation, sinnliche und konkrete Sprache, vor allem durch das Einssein des Erzählers mit seinem Stoff (Vorbilder: Grimms „Märchen", gute Volksschriften, vor allem die heil. Schrift selbst in der Art ihrer Erzählung). Unterschied der Erzählung (zeitliches Nacheinander) und der Beschreibung bezw. Schilderung (räumliches Nebeneinander).

2) Das „Zum Verständnis bringen" geschieht durch explicatio (zur Übersicht), demonstratio (zur Einsicht), argumentatio (zur Zuversicht). a) Die explicatio geschieht durch Einteilen (Teile im Ganzen) und durch Zergliedern (das Ganze in den Teilen). 1. Form- (oder Wort-)zergliederung zu wörtlichem Verständnis der Abschnitte, Satzgruppen, Sätze, Worte u. s. w. 2. Sachzergliederung durch Darlegung des Koordinierten und Subordinierten, des Allgemeinen und Besonderen, der Hauptbegriffe und Nebenbegriffe. b) Die demonstratio (Erklärung) richtet sich in ihrem Mass nach den

Katechumenen. 1. Die Worterklärung geschieht durch Etymologie, Zerlegung, Übersetzung, Vertauschung, Umschreibung, Deutung des bildlichen Ausdrucks. 2. Die Sacherklärung a. des Begriffs durch logische Definition, Beschreibung, Erzählung (Illustration); b. des Urteils (Grund, Folge, Beschränkung, Erweiterung u. s. w.). c) Die argumentatio (Beweis) hat sich weder auf Selbstverständliches, noch auf Unverständliches zu erstrecken. Sie ist positiv (confirmatio) und negativ (confutatio, redargutio); beides unterscheidet sich nach dem Grunde (Vernunfts-, Autoritäts-, Erfahrungs-Beweis) und nach dem Gange (direkt und indirekt). Der gute Wille des den Beweis Empfangenden ist bei allem Beweis die Voraussetzung.

3) Die Übung ist teils Einübung, teils Ausübung. a) Die Einübung geschieht 1. durch Memorieren kraft des mechanischen, ingeniösen und judiziösen Gedächtnisses; 2. durch Repetition (mater studiorum), nämlich a. durch Rekapitulation (Reihenfolge), b. durch Inversion (umgekehrte Reihenfolge), c. durch Konversation (gemischte Folge). Das Repetieren ist zugleich prüfen, was teils in der Stunde, teils öffentlich (ohne Beschämung der Kinder, ohne hohlen Schein) geschieht. b) Die Ausübung ist Sache des Katechumenen. Die Anleitung des Katecheten dazu hat sowohl Entmutigung als Aufblähung zu vermeiden; sie geschieht durch Vorhaltung der Verpflichtungsgründe und durch (kurze und kräftige) Ermahnung.

§ 44. Die Lehrform der Katechese

ist teils akroamatisch, teils erotematisch. Bis ins 17. Jahrh. war der Katechumenen-Unterricht nur akroamatisch, abgesehen von den pädagogischen und den Examens-Fragen. Der Pietismus führte die didaktische Frage ein, doch ohne sie festzuhalten und zur Anerkennung zu bringen. Erst JLorenzvMosheim (Sittenlehre der heil. Schrift. 8 Bde. 1735—67. 2. Kap. § 12. Bd. 1, S. 470 ff.) weist auf das Verfahren des Sokrates hin und stellt die (missverständliche) sokratische Lehrform als vorbildlich auf. Mosheim setzt den memorierten Stoff voraus und will die sokratische Methode nur zur Reinigung und Belebung der Erkenntnisse gebrauchen. Die Aufklärung missbraucht sie zur Beibringung der Erkenntnisse unter Verleugnung des Offenbarungscharakters des

Christentums. JHPestalozzi führte die missbrauchte Sokratik ad absurdum; die didaktische (Entwicklungs-) Frage gehört seitdem zur spezifischen Technik der Katechese. Die akroamatische Lehrform entspricht dem Offenbarungsinhalt des Christentums und der psychischen Neigung des Kindes; sie erleichtert dem Katecheten die Entwicklung seiner Gedanken. Der ausschliessliche Gebrauch derselben jedoch erzeugt aus der Unfähigkeit des Kindes, einen längeren Vortrag aufzunehmen, Unaufmerksamkeit und verleitet den Katecheten zu unsolidem Aufbau des Verständnisses, während die erotematische Form die Rezeptivität des Kindes elastisch erhält und in der Mitarbeit des Katechumenen einen festen Bau der Lehre verbürgt; der ausschliessliche Gebrauch der Erotematik wirkt jedoch aufregend und auflösend.

Die Technik der erotematischen Lehrform. Die Frage ist eine Aufforderung, welche eine Gegenrede (Antwort) erheischt. Grammatisch ist die Frage nur dann richtig gestellt, wenn sie einen vollständigen Satz bildet: inhaltlich hat die Frage etwas Unbestimmtes, welches durch die Antwort entweder objektiv zur Bestimmtheit des Begriffs, oder subjektiv zur Klarstellung des Urteils ergänzt werden soll. Es gelten folgende Regeln:

1) Die Frage sei ein vollständiger Satz, also weder unvollständig, noch falsch gebildet. a) unvollständig ist der Satz 1. wenn das Prädikat als Antwort in Gedanken vorweggenommen wird, z. B. was wurde Jesus von den Kriegsknechten? 2. wenn kein Fragesatz gebildet wird, z. B. Christus hat uns erlöst, wovon? 3. wenn der Schüler den unvollständigen Satz ergänzen soll, z. B. der Teufel geht umher wie ein brüllender —? b) falsch gebildet ist der Satz, wenn das Fragwort an falscher Stelle steht, z. B. als Gott Himmel und Erde schuf, hat er was zuerst geschaffen?

2) Um sichere Antwort zu ermöglichen, muss die Frage Deutlichkeit, Bestimmtheit, Angemessenheit haben. a) Deutlichkeit für die konkreten Katechumenen; nicht Doppelfragen, die eine verschiedene Antwort heischen, nicht Verwechselung von Wenn und Wann, Warum (weil) und Wozu (damit), Warum (Grund) und Um was, ungut: worum (Gegenstand); b) Bestimmtheit, so dass auf jede Frage nur eine Antwort richtig ist. Anders die allgemeine Frage, welche

formell mehrere Antworten, sachlich (durch den Zusammenhang) nur eine Antwort verträgt; c) Angemessenheit für den Katechumenen (weder zu leicht, noch zu schwer) und für die Sache (nichts, was dem Verständnis der Sache nicht dient; alles, was demselben dient).

3) In jeder Frage ist zu unterscheiden: das Fragepunktum, das Fragedatum, das Fragequäsitum. a) Das Fragepunktum ist das, um was es sich handelt, was also betont wird; der Sinn der Frage und der Antwort muss verschieden sein, je nach dem betonten Wort. b) Das Fragedatum ist das, was gemeinsam vorausgesetzt wird, z. B. Wer hat die Welt erschaffen? Das Datum ist: irgend jemand hat sie erschaffen (falsches Datum: Wie viel sind Götter? A. Es ist nur ein Gott, oder: was antwortete er? A. nichts). Nur rhetorische Fragen dürfen das Datum ignorieren, z. B. Rm 11 34. 35. c) Das Fragequäsitum ist nahe verwandt dem Punktum; dieses bezeichnet das, um was es sich handelt (was betont wird), jenes das, wonach gefragt wird, z. B. Wer (Quäsitum) hat den Herrn dreimal verleugnet (Punktum)?

4) Da das Unbestimmte der Frage entweder zur Bestimmtheit des Begriffs oder zur Klarstellung des Urteils durch die Antwort ergänzt werden soll, so giebt es Begriffs- und Urteils-Fragen. a) Die Begriffsfrage (Bestimmungs-, Ergänzungs-, Vervollständigungs-Frage) ist die W-Frage (wo, was, wie, wann, wozu, warum) und will den objektiven Begriff ergänzt wissen. b) Die Urteilsfrage (Entscheidungs-) will das subjektive Urteil des Gefragten haben; sie ist 1. Disjunktivfrage, z. B. war das gut oder böse? pädagogisch oft wertvoll; 2. Qualitätsfrage (missverständlich), welche die Antwort Ja oder Nein heischt. Sie ist durchaus zu vermeiden, weil sie die Antwort leicht erraten lässt. Dennoch von pädagogischer Wichtigkeit, wenn sie nach Art der rhetorischen Frage eine Antwort nicht verlangt, z. B. Joh 6 67.

Allgemeine Regeln sind: 1) Die erotematischen Teile der Katechese dürfen weder aus lauter Urteils-, noch aus lauter Begriffsfragen (ein häufiger Fehler) bestehen. 2) Jede Frage ist in naher Beziehung zum logischen Zusammenhang zu formulieren. 3) Die halbrichtigen Antworten hat der Katechet durch Nebenfragen (nicht akroamatisch) richtig zu stellen. 4) Das Ausbleiben aller Antwort ist Schuld des Katecheten;

er hat akroamatisch den Zusammenhang von neuem klar zu machen und die Frage in angemessener Form zu wiederholen. 5) Die Frage ist an die ganze Klasse zu richten und aus den Sichmeldenden einer zur Antwort aufzufordern. Die Wissenden sind zum Sichmelden durch Zucht zu nötigen, die Unwissenden durch leichte Fragen oder durch Wiederholungsfragen zur Teilnahme heranzuziehen. 6) In jeder Stunde ist jedes Kind wenigstens einmal zu fragen. 7) Bei den Antworten ist zu achten a) auf vollständige Sätze; b) auf bescheidene Meldung; c) auf vollständiges Sicherheben der Katechumenen.

§ 45. Kunstkatechese.

Die akroamatische und die erotematische Lehrform ist in jeder Katechese zu vereinen. Die erotematische Form ist die Grundform, weil der Charakter der Kinderkatechese das Lehrgespräch ist. Die akroamatische Form tritt ein 1) psychologisch motiviert: auf den paränetischen Höhepunkten und am Ende jedes grösseren Abschnittes der Katechese; 2) didaktisch motiviert: bei dem Vortrag neuer Erkenntnisse (Erzählung, Erklärung u. s. w.) und bei Stockung der Katechese durch Ausbleiben aller Antwort. — Jede Katechese hat ein abgerundetes, relativ vollständiges Ganzes zu bieten, weil nur dann der gesammte Unterricht ein organisches Ganzes werden kann. Demnach ist Pensenverteilung über den ganzen Unterricht erforderlich, und der Repetition in allen Formen ist darin bestimmter Raum anzuweisen. Diejenige Konversation, welche ein Thema unter Verwertung des Gelernten mit den Katechumenen durchführt, ist die s. g. Kunstkatechese, nicht Mittel der Unterweisung, sondern der Einübung. Das logische Prius des Katecheten ist das Finalthema, das als Ergebnis gefunden werden soll, das logische Posterius der Ausgangspunkt (Erzählung, Spruch, Katechismussatz). Die Hauptgedanken, welche vom Ausgang zum Ende führen, sind die Stationen des Wegs; sie werden im Finalthema mechanisch oder sachlich zusammengefasst. Die Hauptgedanken werden durch Nebengedanken verbunden, die Antworten, welche zur Erreichung der Ziele erfolgen müssen, werden fixiert und zuletzt die Fragen formuliert, auf welche die Antworten passen sollen. Obgleich vor der Klasse manches anders kommt, als auf dem Papier, kann doch nur

sorgfältige schriftliche Vorbereitung dem Anfänger, besonders in der Kunstkatechese, die Unbefangenheit verleihen, ohne die eine gute Katechese nicht erreichbar ist.

Zweites Buch.

Homiletik.

Litteratur: ATholuck, Vorwort zur zweiten Sammlung s. Pred. 1835 (neue Ausg. Gotha 1863, Bd. I⁵, S. VIII—XXII, XXII—XXXVII!). — AlSchweizer, Homiletik der ev.-protest. Kirche. 1848. — AlVinet, Homiletik oder Theorie der Predigt. Aus d. Franz. v. JSchmidt. 1857. — JHFrBeyer, Das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Vorbild der apostolischen Predigt. 1861. — ELThHenke, Nachgelassene Vorlesungen über Liturgik und Homiletik. Hrsgeg. v. Zschimmer. 1876. — EHSpurgeon, Vorlesungen in meinem Predigerseminar. Aus d. Engl. 1878. — AlfrKrauss, Lehrbuch der Homiletik. 1883. — HBassermann, Handbuch d. geistl. Beredsamkeit. 1885. — ChrPalmer, Evangelische Homiletik⁶, bearb. v. Kirn. 1887. — ThChristlieb, Homiletik. 1893.

§ 46. Name und Begriff der Homiletik.

Homiletik — *ὁμιλητικὴ* sc. *τέχνη*, von *ὁμιλία*, Verb. comp. aus *ὁμοῦ* und *ἴλη* (*εἴλη*) = Haufe, Menge, also: Zusammenhäufung, Vereinigung, geselliger Verkehr. Daraus die Bedeutung: vertrautes Gespräch, Unterredung (Lc 24 14. 15; Act 24 26; I Kor 15 33), religiöser Vortrag (Act 20 11). Vom Christentum ist das Wort angeeignet für den christlich-religiösen Vortrag, sofern dieser an die Christengemeinde, an getaufte Christen, an die Brüder gerichtet ist. Die Homilie ist Gemeindepredigt und will das christliche Bewusstsein nicht erst gründen, sondern das durch die Katechese gegründete entwickeln und kräftigen. Bis ins 5. Jahrh. ist *ὁμιλία* = sermo = Gemeindepredigt im Gegensatz zu *λόγος* = oratio, dem rhetorischen Kunstwerk. Augustin unterscheidet homilia als Text auslegende Predigt von sermo als Thema durchführende Predigt, doch beide sind Gemeindepredigten; so gebraucht Luther Sermon = Traktat, und seit JGvHerder und GMenken ist der Augustinische Sprachgebrauch verwirrend auch für die „Homilie“ eingeführt, die sogar im Gegensatz zu „Predigt“ gesetzt wird.

Homiletik ist Theorie der Gemeindepredigt. Die Gemeindepredigt setzt das Vorhandensein der Gemeinde Christi voraus, die das Wort Gottes hat; denn erst dadurch

hat sie die Qualität der Gemeinde. Die Predigt hat das Wort Gottes der Gemeinde, die es hat, darzubieten, damit sie es habe und dadurch werde, was sie ist, d. h. sich erbaue. Das Wort Gottes aber ist die Offenbarung Gottes, welche in Christo und seinem Heil vollendet ist und in der heil. Schrift ihre litterarische Urkunde empfangen hat. Der Gemeinde kann das Wort von Gott durch die Predigt aufs neue Gottes Wort werden, wenn es zuvor dem Prediger Gottes Wort geworden ist. Dadurch wird die Abhängigkeit des Predigers von der zufälligen Durchschnittsmeinung der Gemeindeglieder ausgeschlossen, aber auch die Willkür, das in Christo gegebene Wort Gottes seiner Eigentümlichkeit zu entkleiden. Verleugnung der Voraussetzung der Predigt ist der Name Halieutik (GAFSickel) und Keryktik (RStier), aber auch die Umwandlung der Predigt in Katechese oder Kerygma. Verkennung des Wesens der Predigt ist die Fixierung ihrer Aufgabe als Auslegung der heil. Schrift; dadurch würde die Homiletik zur exegetischen Theologie gehören (Hyperius). Die Erkenntnis und Erfahrung des Wortes Gottes hat allerdings ihre Quelle in der heil. Schrift, und diese ist somit auch Stoffquelle der Predigt; aber nicht prinzipielle, sondern nur praktische Gründe knüpfen die Predigt an einen Text aus der heil. Schrift an. Der Form nach ist die Predigt Rede; die formalen Regeln der Redekunst (Rhetorik) gelten somit auch für die Predigt, doch nur insoweit, als sie dazu dienen können, das Wort Gottes in seiner eigentümlichen Kraft der Gemeinde zum Bewusstsein zu bringen.

Es ist die Heiligkeit der Kirche (Gemeinde), welche in der Predigt ihren Heilsbesitz für ihre Glieder wirksam macht, damit sie als Gemeinde Christi sich erfassen. Darum ist die Predigt das Hauptstück des evangelischen Kultus und alles Übrige des Kultus hat der Predigt zu dienen.

Schon Augustin (De doctr. chr. IV 16) verteidigt die Vorschriften über die Rede, obgleich der heil. Geist Lehrer bereite. Vinet (S. 22—46) redet von den Irrtümern, von der Homiletik zu wenig und zu viel zu erwarten. vOosterzee (1 79—83) vergleicht den Prediger mit einem Schiff: Menschen rüsten es aus, Gottes Wind schwellt die Segel.

§ 47. Bis Augustin. Abriss der Geschichte der Homiletik.

Litteratur: HASchott, Theorie der Beredsamkeit. 3 Teile. 1814. ²1828—1849. — EHGLentz, Geschichte der christlichen Homiletik. 2 Bde.

1839. — RRothe, Geschichte der Predigt von den Anfängen bis Schleiermacher, herausgeg. von Trümpelmann. 1881. — ANebe, Zur Geschichte der Predigt. Charakterbilder der bedeutendsten Kanzelredner. 3 Bde. 1879. — ABrömel, Homiletische Charakterbilder 1869 u. 1874. — RCruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. 1879. — ALinsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrh. 1886. — FRAlbert, Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther. 1892f. — GvZezschwitz, Geschichte der Predigt in Zöcklers Handbuch der theol. Wissensch. 4. Bd. ^{3}1890, S. 230—396. — ThChristlieb, Geschichte der christlichen Predigt bis in die neuere Zeit in RE.^{2} 18 (1888), S. 466—653. — GLeonhardi, Die Predigt der Kirche. 1888ff.

Aus demselben Bedürfnis, wie die דְּרָשָׁה der Synagoge, erwuchs die christliche Predigt: religiöses Leben aus der Quelle der litterarischen Urkunde der Offenbarung Gottes zu schöpfen (vgl. ESchürer 2 375 ff. HHoltzmann, Predigt der Gegenwart 7 39 ff. RSeyerlen, Der christliche Kultus im apostolischen Zeitalter in Ztschr. f. pr. Th. 1881). Stoffquelle der Predigt ist allezeit vornehmlich das Wort Jesu und der Apostel, aber die apostolische Missionspredigt ist nicht unbedingte Norm der Gemeindepredigt (gegen FrBeyer). Von der zweifelhaften Epiphanias- und Taufrede Hippolyts (um 200) abgesehen (Op. Hipp. ed. Lagarde p. 36—43; deutsch von Trümpelmann, im Anhang von RRothes Gesch. d. Predigt, S. 494—499), ist Origenes der erste hervorragende Prediger der christlichen Kirche. Alexandrinische Religionsphilosophie in seiner einfachen Rede (Katechese) führt ihn zu dem dreifachen Schriftsinne (somatisch, psychisch, pneumatisch, d. h. wörtlich, sittlich, allegorisch, wozu durch Augustin, Eucherius, Cassian der mystische als vierter kommt); Ephraim der Syrer († ca. 360) ist Hauptvertreter orientalischer Phantasie in der Rede der Kirche (siebensilbige jambische Zeile, versus ephraimiticus), Makarius d. Ältere bilderreicher Mystik. Seit Mitte des 4. Jahrh. wird die heidnische Rhetorik Norm der Predigt, besonders in der griechischen Kirche, die ein Zerrbild des Schwulstes in den beiden Gregor (v.Nazianz und v.Nyssa) zeitigt, edler in dem dritten Kappadozier, Basilius d. Gr., auftritt, und in dem grössten Prediger der alten Kirche, Johannes von Konstantinopel (seit Isidor Hisp. [† 636] de vir. ill. c. 4 Chrysostomus genannt), einem Vertreter der antiochenischen Exegetenschule, ihre schönste Blüte treibt. Wer der grösste sei, wird im 12. Jahrh. durch Festsetzung der jährlichen Feier

des Basilius, Gregor Naz. und Chrysostomus am 30. Januar beantwortet. Fast ohne Vermittelung wird die Blüte der lateinischen Predigt der alten Kirche in Augustin, aus alexandrinischer Schule, erreicht, der seine höchste Macht entfaltet, wo er die Liebe reden lässt (Reden an die Donatisten auf d. Konzil v. Carth. 411).

Die Theorie der Predigt bei Chrysostomus περὶ ἱερ. IV 3; V 1—8; der Prediger habe nach dem Ruhm eines mächtigen Redners zu streben, I Pt 3 15; Verachtung des Menschenlobes und Kraft der Rede sei not; der Begabte sei fleissiger als der Unbegabte um der Erwartung der Hörer willen; seine einzige Richtschnur sei: dass er Gott gefalle. Die Theorie der Predigt bei Augustin, De doctr. chr. lib. IV (die erste Homiletik, im J. 427); Chrysostomus spricht zu fertigen Rednern, Augustin zu solchen, die es werden wollen. Das Studium der Rhetorik habe wenig Wert; der heil. Geist lehre rechte Redekunst. Diese habe der Weisheit zu dienen, beides werde aus der heil. Schrift gelernt. Klarheit und Verständlichkeit (Cic. de Or. I 3 12) sei wertvoller als Reinheit der Sprache; Ausarbeitung und Memorie der Predigt werden gering geschätzt. Der Zweck der Rede sei docere, delectare, flectere oder movere (Cic. Or. 21). Nur das docere sei notwendig; aus diesem folge beides Andere; doch habe das flectere unter Umständen eine besondere Stelle. — Es gebe drei genera dicendi (Cic. Or. 21): quot officia oratoris, tot genera dicendi: subtile in probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo (vgl. c. 29), die sämmtlich in jeder Predigt anzuwenden seien (Quinctil. Inst. or. XII 10), doch so, dass der Eingang der Predigt stets im gemässigten Stil sich halte. Der Prediger bete und arbeite, dass die Hörer mit verständigem, willigem, gehorsamem Herzen hören. Dazu sei das Leben des Redners mehr wert, als die Erhabenheit seiner Rede, der Inhalt dieser mehr als die Form. Das Ziel sei: ut veritas probet, veritas placeat, veritas moveat; im 29. Kapitel lehrt Augustin, jeder Prediger dürfe fremde Predigt vortragen, da jedes gute Wort dem Gläubigen gehöre, weil es aus Gott stamme.

Der hohe Wert dieser Homiletik wird beeinträchtigt: 1) durch die Beschränkung der Lehre auf den formalen Teil, obgleich alles auf den Inhalt der Predigt ankomme; wie dem antiken Redner ist dem Prediger das Thema gegeben; 2) durch

die falsche Stellung des Predigers zu der Gemeinde; er redet nicht wie der Bruder zu den Brüdern, sondern wie der Wissende zu den Unwissenden, der Tugendhafte zu den Sündern; 3) durch die Geringschätzung des Studiums für die einzelne Predigt (Gegensatz: Chrysostomus); daher sind des Augustin Predigten nachlässig in Sprache und Aufbau; der Gegensatz seiner Gegenwart zu seiner Vergangenheit und sein Amtsbegriff beherrschen ihn; 4) durch den Grundsatz, der Diebstahl fremder Predigten sei erlaubt; Cyrill Alex. († 444) und Salvian Massil., episcoporum magister († 485), fertigten demgemäss für die Bischöfe Predigten an, zu entschuldigen durch die weitverbreitete Ungebildetheit der Bischöfe; aber Augustin hat die Trägheit und Untüchtigkeit sanktioniert.

§ 48. Fortsetzung. Bis zur Reformation.

Augustins Homiletik und Gregors Cura pastoralis (woher die kasuistischen Moralpredigten) beherrschen das Mittelalter. Rhabanus Maurus, De clericorum institutione et caerimoniis ecclesiae 3 27 (vom Jahre 829), frischt insonderheit den rhetorischen Predigtzweck Augustins auf. Alanus ab Insulis († 1203), De arte praedicatoria, hat eine Bedeutung dadurch, dass er 1) einen Text als autoritas jeder Predigt vorangestellt wissen will; 2) von der Klosterpredigt aus auf den altchristlichen Begriff der homilia für die Volkspredigt zurücklenkt; nur den fideles sei durch die Predigt instructio morum et fidei zu geben, indignis et obstinatis subtrahenda est praedicatio. — Bonaventura (doctor seraphicus, † 1274), Ars concionandi bringt zu Augustins Theorie die aristotelische Scholastik hinzu; Ps. Thomas Aqu., Tractatus de arte et vero modo praedicandi setzt dies durch den Unterbau aus des Thomas Schriften fort, während der Dominikanergeneral Humbert de Romanis († 1276) in De eruditione religiosorum praedicatorum und De modo prompte cudendi sermones gegen die Auswüchse der Scholastik positiv reagiert. Die franziskanische Volkspredigt (Berthold von Regensburg) und die mystische Predigt (Bernhard von Clairvaux, Meister Eckart u. a. bis Tauler) fanden keinen Theoretiker. Gegen Ende des Mittelalters vernichten die Postillen (post illa verba Dei) und Eselsbrücken (Sermones Dormi secure, quia sine cura incorporari et populo praedicari possunt, Serm. parati, praedicabiles ect.) die Ge-

meindepredigt. Doch weist ca. 1400 Nicolaus de Clamengis, De studio theologico, auf das Studium der Schrift und die lebendige Volkspredigt hin; Heinrich von Langenstein (De Hassia, vgl. OHARTWIG, Leben und Schriften Heinrichs von Langenstein 1858), Tractatulus de arte praedicandi sinkt in die Scholastik und den Alexandrinismus zurück, obgleich das Fundament der Predigt das Wort Gottes (d. h. die Vulgata) sei. JReuchlin, Liber congestorum de arte praedicandi (1502 geschrieben, 1504 ediert) führt konsequent die alte Rhetorik für die Predigt ein. Grossartig ist Erasmus, Ecclesiastae seu de ratione concionandi libri quatuor (1535; neue Ausgabe 1820 von KLEIN, XVIII und 742 S. 8°.). Reichhaltig, gelehrt, religiös ernst und tief, ob auch wissenschaftlich nicht ganz exakt; die Rhetorik wird völlig auf die Predigt angewendet; das Amt des Predigers aber übertrifft das des Königs (so schon Chrysostomus l. c. IV 1), daher hohe religiöse und sittliche Anforderungen; der Verfall der Predigt und der der Kirche seien stets verbunden. Das zweite Buch zeigt, wie man ein guter Prediger werden könne; das dritte wendet die Dialektik und Rhetorik auf die Predigt an; das vierte giebt materiale Homiletik. Den Gesammtertrag der Homiletik des Mittelalters bietet, ohne neues zu geben, JUSurgant, Manuale curatorum praedicandi praebens modum 1508, — kein Unterschied zwischen Homiletik und Rhetorik, normierende Stellung aristotelischer Philosophie.

§ 49. Fortsetzung. Seit der Reformation.

Melanthon in seinen Libri tres de Rhetorica 1519 (später: Elementorum rhetorices libri duo) ist Rhetoriker und Humanist und hat durch seinen Namen grossen, doch nicht günstigen Einfluss auf Jahrhunderte hinaus. Die erste evangelische Homiletik, welche die Predigt prinzipiell aus der Umarmung der Rhetorik befreite und sie der Exegese zuwies, ist: AHyperius: De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari libri II (FLSTEINMEYER: Die Topik im Dienste der Predigt 1874; WMANGOLD: Art. Hyperius, Andreas Gerhard, in RE.² 6 (1880) 408—412). Andreas Gerhard aus Ypern, geb. 1511, † als Prof. th. zu Marburg 1564. Das Werk erschien 1553 (Marburg bei Andreas Kolbe), in doppeltem Umfang 1562 (neu herausg. von Wagnitz 1781). Die officia concionatoris seien dieselben mit denen oratoris: 1) inventio

(die Hauptsache; materiale Homiletik), 2) dispositio, 3) elocutio, 4) memoria (2—4 von den Rednern zu erlernen), 5) pronuntiatio (nach der Landessitte verschieden). Jede materia müsse sein: utilis, facilis, necessaria. Die Teile der Predigt: lectio Scripturae sacrae, invocatio, exordium, propositio (divisio), confirmatio, confutatio, conclusio. Nach dem Stoffe gebe es 3 genera concionis: 1. genus *γνωστικόν*; 2. genus *πρακτικόν*; 3. genus *παρακλητικόν* (oder 5 nach II Tim 3 16 und Rm 15 4 [genus doctrinale seu didascalicum, redargutivum, institutivum, correctorium, consolatorium] nebst dem 6. genus mixtum).

Die höchste Kunst der Predigt sei die, keine Kunst sehen zu lassen. Die vorzügliche Tendenz aller Theorie der Predigt ist nach Hyperius die Findung des Stoffes; nicht durch das Quomodo, sondern durch das Quid will er Erfolg erzielen. Des Hyperius Mängel sind neben der Überschätzung des Chrysostomus die folgenreiche Definition der Predigt als interpretatio Scripturarum popularis (obgleich er dadurch unbewusst die Gemeindepredigt charakterisiert) und die Nichtunterscheidung der Missions- von der Gemeindepredigt.

Hyperius hat Einfluss nur auf die wenigen reformierten Homiletiker (z. B. Barth Keckermann: Rhetoricae ecclesiasticae libri duo 1600; WZepper: Ars habendi et audiendi concionessacras 1598, durch ihn auch auf den Lutheraner JLHartmann). Die meisten lutherischen Homiletiker folgen Melanthon. — APancratius: Methodus concionandi 1574 teilt die Predigten ein in textuale (analyt.) und thematische (methodus Pancratiana = synthetica). Vergebens reagieren gegen die scholastische Gelehrsamkeit auf der Kanzel LukOsiander 1584 und Jak. Andreae. Die Perikopen sind obligatorisch, so wird die Homiletik formale Methodenlehre (Leipziger, Helmstedter, Engländische etc.). JHülsemann entdeckt die Kunst 1625, dasselbe Thema und dieselbe Partition auf alle Perikopen anzuwenden; Schleupner nennt 1610 vier Methoden, deren Zahl bis zu den 100 Methoden des JBCarpzov 1656 wächst. Neben der methodischen Predigt gehen aussermethodische einher: Konkordanz-, Kirchenlieder-, Sprichwörter-Predigten und solche über ein einzelnes Wort des Textes; mehr als 700 Postillen erzeugt das 17. Jahrhundert. — Gesund ist die Reaktion des Pietismus. PhJakSpener (Pia desideria): die Homiletik lehre nur nutzlose

Künste, der Stoff sei die Hauptsache, nicht die Form; nicht gelte es eine 5fache Nutzanwendung (*usus didacticus, elenchticus, paedeuticus, epanorthoticus, paracleticus*), die ganze Predigt müsse eine grosse Nutzanwendung sein. Durch Spener, JoachLange (Oratoria sacra ab artis homileticae vanitate repurgata 1707), JJRambach ist die Herrschaft des scholastischen Formalismus gebrochen; aber die Kraft zu neuen Gebilden fehlte. Durch die Wolffsche Philosophie kommt die praktische Nutzbarkeit auf, der Prediger wird Schulmeister der Erwachsenen. Erst Lor.vMosheim, Anweisung erbaulich zu predigen 1763 weist auf die Erklärung der heil. Schrift für die Gemeinde wieder hin und eröffnet die Kenntnis ausländischer Predigtlitteratur. Die Aufklärung zeitigt JJSpalding: Nutzbarkeit des Predigtamtes 1772 (3. Aufl. 1791); GSSteinbart: „Anweisung zur Amtsberedsamkeit christlicher Lehrer unter einem aufgeklärten und gesitteten Volke" 1779.84, auch das Zerrbild aller Aufklärung in JGMarezoll: Bestimmung des Kanzelredners 1793. JGvHerder: An Prediger. Zwölf Provinzialblätter 1774 erlässt einen überhörten Weckruf zu höherer Auffassung der Predigt, und Kants Philosophie weist auf psychologische Untersuchungen hin. Der praktische Vertreter dieser Philosophie ist FVReinhard, der theoretische HASchott in seiner Theorie der Beredsamkeit. Das Erbteil der ganzen Entwicklung: erbaulicher Zweck (Pietismus), geschichtlicher Unterbau (Aufklärung), formale Rhetorik (Orthodoxie), psychologische Untersuchung (Kant) trat Schleiermacher an.

Im 17. u. 18. Jahrhundert ist in Frankreich die Epoche klassischer Predigt. Auf römischer Seite die Hofprediger Louis XIV.: Massillon, Bossuet, Bourdaloue, auf evangelischer Seite der beredte Pierre du Bosc und der mächtige JJSaurin, Exulant im Haag, der Theoretiker JeanClaude in seinem Traité de la composition d'un sermon 1688, geschmackvoll das Formale behandelnd, während StGaussen 1678: De ratione concionandi den calvinistischen Dogmatiker strengster Observanz repräsentiert. In den Niederlanden stehen den scholastischen ernst-frommen Voetianern (vgl. Knibbe: Manducatio ad oratoriam sacram[6] 1697: *duo requiruntur ad concionem, studia et preces*) die exegetischen Coccejaner (Leidschen Theologen) gegenüber mit ihren analytischen und Konkordanz-Predigten (Trommius: Nederlandsche Concordantie des Bijbels

1719), in der Mitte FALampe († 1729 in Bremen), labadistisch gefärbt, Erfinder der „empfindsamen" Predigt, wie Lodenstein und Smytegelt die Zuhörer in drei Klassen teilend. Die Landessitte des pathetischen und schwülstigen Stils hindert die Unterscheidung des Homiletischen und Rhetorischen. — In den anderen evangelischen Ländern Europas ist für die Homiletik nichts gethan.

Schleiermachers reformatorische Bedeutung liegt darin, dass er das Wesen der Predigt als *ὁμιλία* im altchristlichen Sinne und den Zweck derselben als Erbauung der Gemeinde feststellte, während der Zweck nach CJNitzsch wieder die Belehrung ist (Rückschritt). Von Schleiermacher ist die gesammte neuere Homiletik stark beeinflusst. Sein treuester Schüler ist AlexSchweizer, fast zu akademisch als Homiletiker; der feinsinnige künstlerische HBassermann folgt seinen Spuren, während AlfrKrauss seine Stärke im formalen Teil der Homiletik hat und die Ergebnisse klassischer Rhetorik derselben dienstbar zu machen sucht. Einsam, wie Schott, doch nicht wie dieser psychologisch, sondern moralisch wirkend, die Homiletik als geistliche Rhetorik definierend, steht der edle FranzTheremin da (Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik 1814. 1837. 1888), nur in AlexVinet hat er einen freikirchlichen ebenbürtigen Gesinnungsgenossen. ChrPalmers Homiletik hat die weiteste Verbreitung; milden Sinnes, ernster evangelischer Art, doch nicht wissenschaftlich streng genug, um mehr als ein sehr brauchbares Werk zu sein.

Erstes Kapitel.

Prinzipielle Homiletik. Der Prediger oder: Wer predigt?

§ 50. Der Prediger und sein Amt.

Die Grundtugend des Predigers ist sein inneres Glaubensleben (auch HBassermann S. 376). Der Prediger hat das objektive Wort Gottes, Christus, zu predigen als unsere Versöhnung und Vollendung, als Norm alles Verhaltens, als das Mass aller Dinge. Da die heil. Schrift die Quelle der Erkenntnis Christi ist, so ist die heil. Schrift zu predigen, sofern sie Christus verkündet und von Christo aus zu verstehen ist. Christus ist aber zu verstehen nur durch den Willensakt des Glaubens als fiducia, dieses

Prinzips aller Bekehrung und der evangelisch-christlichen Weltanschauung. Um des Lebens, der Entstehung und Entwicklung des Glaubens willen ist derselbe nicht von anderer Seite zu konstatieren; das Urteil, ob der Prediger im Glauben stehe, ist zwar nur seinem eigenen Gewissen zu überlassen, allein das schliesst das Urteil der Kirche (Gemeinde), bezw. des Kirchenregiments, nicht aus, ob der Glaube sich auch in der Lehre entsprechenden Ausdruck gebe. Da die Kirche Christi in concreto sich nur in der Verschiedenheit der Konfessionskirchen (auf evangelischem Boden nur eine Verschiedenheit der Individualität) darstellt, so tritt zur Forderung des Glaubens die Forderung der den Konfessionskirchen eigentümlichen Ausprägung der Glaubensgedanken für den Prediger hinzu; wie jene Forderung so wird auch diese prinzipaliter dem Gewissen des Einzelnen gestellt, so sehr es Sache des Kirchenregiments ist, auf Wahrung der konfessionellen Bestimmtheit zu halten, bis die Gegensätze innerlich überwunden sind. Die Eigentümlichkeit der Konfessionskirchen spricht in den Bekenntnissen sich aus. Bei der Frage nach der Verpflichtung auf die Bekenntnisse ist zu erwägen: 1) dass dieselben als geschichtliche Dokumente unter bestimmten zeitgeschichtlichen Gesichtspunkten entstanden sind. Die Gesichtspunkte ändern sich, auch der zeitgeschichtliche sprachliche Ausdruck; 2) die religiösen Lehrsätze sind nur soweit legitim, als sie aus dem Glauben an Christus fliessen und für den Glauben notwendig sind. Nun sind aber die seit 1580 s. g. ökumenischen Symbole unter dem Einfluss zeitgeschichtlicher Philosophie und Politik entstanden und von den Reformatoren übernommen, weil sie dem Evangelium nicht widersprechen. Ein Glaubensbekenntnis soll aber nicht nur dem Evangelium nicht widersprechen, sondern Ausdruck des evangelischen Glaubens sein. Somit steht die in der Beschaffenheit des Thatsächlichen begründete Freiheit des Evangeliums der unabweislichen kirchenregimentlichen Notwendigkeit der Verpflichtung auf die Symbole gegenüber. Weisheit, Vertrauen und Weitherzigkeit auf der einen Seite, Redlichkeit, Lauterkeit, Gewissenhaftigkeit auf der andern Seite wird den praktischen Konflikt zwischen evangelischer Freiheit (Wahrhaftigkeit) und kirchlicher Ordnung in jedem Falle überwinden müssen (vgl. § 18).

Als spezifische Gabe des Predigers zur Führung seines

Amtes ist entsprechend der Auffassung, dass er der Lehrer der Gemeinde sei, das *χάρισμα διδασκαλίας* genannt (nach CJNitzsch, ThHarnack, ThChristlieb). Dass dies nicht fehlen darf, ist in der Aufgabe der Predigt, in dem genus didacticum derselben, bezw. in dem Zustand der Gemeinden und in der Individualität des Predigers begründet. Die ausschliessliche Wertung dieser Gabe führt jedoch die fortschreitende Überflüssigkeit des Predigers, die Wandelung der gottesdienstlichen Gemeinde zur Schulklasse oder die Wandelung der Predigt zur theologischen (bezw. scholastischen) Abhandlung mit sich. Die spezifische Gabe des Predigers ist das *χάρισμα προφητείας* im Sinne des N. T., d. h. der Rede im heil. Geist, welcher der Gemeinde innewohnt, zur *οἰκοδομή, παράκλησις, παραμυθία, φανερὰ γίνεσθαι τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας* unter dem *διακρίνειν* der Gemeinde (I Kor 14 3. 25. 29. vgl. Joh 4 19; meine Schrift: Die Bergpredigt nach Mt und Lc exegetisch und kritisch untersucht, 1875, S. 415. Dazu auch *Διδαχή*; Const. ap. 7 28; 8 2; Orig. op. DE LA RUE 4 649; Bernh vClairvaux bei MIGNE Patrol. lat. 183, p. 718; AHYPERIUS, De theologo [1562] p. 563; JGvHERDER, Provinzialblätter an Prediger 4. Blatt; CLHARMS, „Mit Zungen reden" in St. Kr. 1833, S. 806 ff. 819. 821).

§ 51. Der Prediger und seine Gemeinde.

Jede Gemeinde ist als von Christo erlöst und mit Christi Verheissungen begnadet anzusehen. Daraus folgt: 1) dass das Verhältnis des Predigers zu seiner Gemeinde das des Bruders zu seinen Brüdern ist (etymologisch: *ὁμιλία*, evangelischer Kirchenbegriff); 2) dass seine Autorität die des Wortes Gottes, Christi, selbst ist; 3) dass es seine Aufgabe ist, das Bewusstsein der Gemeinde als Gemeinde Christi zu wecken und mit dem erweckten Bewusstsein zu rechnen; 4) dass Sündendienst und heidnisches Lasterwesen der christlichen Gemeinde um so verderblicher und schuldvoller, die Kraft der Heilung und Erneuerung aber auch um so grösser ist. Vgl. die Gleichnisse Christi, welche mit Ausnahme von Mt 20 1—16 ein Zugehörigkeitsverhältnis der handelnden Personen zu Christo voraussetzen, besonders Lc 15. Nicht das wahrhaftige Urteil über die Gemeinde und ihre Zustände, wohl aber die hochmütige Verachtung der Gemeinde und die Ermüdung des Predigers wird dadurch unmöglich gemacht; Vermeidung alles Scheltens und Polterns, Anreizung zu tragender

und betender Liebe in heiliger Akkommodation an die Gemeinde wird dadurch gefördert. Gerade die belehrende, erweckende, bekehrende Predigt gewinnt dadurch nicht nur ihre Berechtigung und Notwendigkeit, sondern auch ihre das Gewissen bewegende Kraft. Die Bedenken gegen diese Arten der Predigt, da nicht alle Gemeindeglieder der Belehrung, Erweckung, Bekehrung bedürfen, der Prediger aber zu der Gemeinde als solcher redet und nicht generalisieren darf, erledigen sich dadurch, dass intellektuelle, religiöse, sittliche Mängel Einzelner Gegenstand der Predigt nur sind: 1) wenn sie Kundgebungen des fleischlichen Sinnes überhaupt sind oder doch einen typischen Charakter für die ganze Gemeinde haben; 2) wenn ihr Vorhandensein als Schuld der Gesammtheit, ihre Überwindung als Aufgabe der Gesammtheit zu beurteilen ist: 3) wenn sich Analoga derselben auf allen Stufen des christlichen Lebens finden.

§ 52. Der Prediger und seine Predigt.

Giebt es einen objektiven Massstab für den Wert der Predigt, bezw. welches ist derselbe? Kontroverse zwischen ATholuck a. a. O. und FrTheremin: Die Beredsamkeit eine Tugend, seitdem öfter, zuletzt Prins in Zeitschr. f. prakt. Theol. 1880, S. 258—267.

1) Theremin: Der Massstab ist nur subjektiv nach I Th 2 4; Chrysostomus περὶ ἱερ. V 7: ὡς ἂν ἀρέσειε τῷ θεῷ. Zwar ungenügend, da objektiv festzustellen ist, was das Wohlgefallen Gottes sei; aber wichtig, a) weil er die Forderung gewissenhafter Arbeit stellt, und b) weil er den Wert der Predigt nicht nach dem Beifall und der Menge der Hörer misst; denn der Beifall geht oft auf nebensächliche Dinge und verführt deshalb den Prediger zur Leichtfertigkeit und Schönrednerei. Jedoch übertrieben ist die Ablehnung Theremins: *„Das ist mir ein trefflicher Redner, dem es ganz gleichgültig ist, ob er vor 3 Zuhörern oder vor 3000 predigt“*. Denn 3 Zuhörer sind ein Zeichen, dass der Prediger seine Aufgabe nicht erfüllt, vielleicht nicht erfüllen kann (durch wessen Schuld?), und der Mangel an Beifall kann Missfallen an religiöser Kälte oder an der Unverständlichkeit der Sprache sein u. dergl., d. h. an dem Mangel objektiver Gottwohlgefälligkeit. Abwege der Verständlichkeit sind den Gebildeten gegenüber Citate klassischer Autoren (ausser zu apologetischem Zweck), den Ungebildeten gegenüber Plattheit und Trivialität.

2) Tholuck: Der Massstab ist nur subjektiv, er besteht in der Begeisterung während der Vorbereitung, in der Zufriedenheit nach dem Vortrag („*Freude der Mutter, die ein Kind geboren hat*", so schon Greg. Naz., Bernh v Clairvaux, Caesarius v Heisterbach, Hugo a St Vict., vgl. RCruel 247 f.). Allein der Massstab ist a) unsicher, weil die Freude auch auf künstlerische Gestaltung oder auf wissenschaftliche Gedankenfolge sich beziehen kann; b) gefährlich, weil Eitelkeit leicht sich einmischt. Dagegen zweifelhaft die Berechtigung des Selbsttrostes (Ther.) bei freudlosem und dürrem Predigen: „*ich habe gethan, was ich konnte*". Denn die geistliche Dürre bezeugt oft selbstverschuldete Krankheit des religiösen Lebens. Dennoch steht die Erfahrung fest, dass die Wirkung der Predigt oft gross ist bei mühsamst gearbeiteten und gehaltenen Predigten; doch nur, wenn die Mühsamkeit den Zeugnischarakter der Predigt, der allzeit Träger der Gnade und des Geistes Gottes ist, geboren hat.

3) Die Wirkung der Predigt lehnt Theremin als Massstab nicht für die gesammte Predigerthätigkeit, wohl aber für die einzelne Predigt ab. Gleichwohl beruft er sich auf die angebliche Erfolglosigkeit der Predigtwirksamkeit Christi; angeblich, weil der Erfolg Christi der ungeheuere seines Kreuzestodes war. Welches ist die von Gott gewollte Wirkung der Predigt? a) Paulus kennt I Kor 1 und II Kor 2 14—16 eine doppelte: *ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν* und *ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον* (Gegensatz die beharrliche Stumpfheit Apoc 3 15—17). b) Die Wirkung einer ganzen gottwohlgefälligen Predigerwirksamkeit kann in dem Tone Jes 49 4 gehen, nur Vorbereitung für den Nachfolger (Joh 4 37. 38), nicht ohne Wirkung überhaupt, wohl aber ohne direkte Wirkung sein; überdies lässt sich die vor Verfall bewahrende Wirkung nie konstatieren.

4) Somit ist die Wirkung der gesammten Predigtthätigkeit und damit auch der einzelnen Predigt oft genug eine Sache des Glaubens, aber des wohlbegründeten Glaubens, wenn die Predigt rechter Art ist. Der Massstab für den Wert der Predigt liegt demnach darin, ob die Predigt rechter Art sei. Dazu gehört a) formell, von allen Urteilsfähigen, auch von dem gut geschulten Prediger selbst, zu beurteilen: Verständlichkeit der Sprache für die konkrete Gemeinde, Freiheit des Vortrags von allen störenden Fehlern, b) materiell, ob-

jektiv von gläubigen Christen zu beurteilen: Zeugnis von Christo zu μετανοεῖν und πιστεύειν (Mc 1 15; Act 20 21); von dem Prediger selbst an der Wirkung der Predigt für sein eigenes μετανοεῖν καὶ πιστεύειν zu beurteilen; dieser materielle Massstab giebt dem Trachten nach dem Wohlgefallen Gottes (Ther.) erst seinen Inhalt und verleiht dem Prediger die unentbehrliche Siegesfreudigkeit.

Zweites Kapitel.

Materiale Homiletik. Der Stoff der Predigt oder: Was wird gepredigt?

§ 53. Allgemeine Grundsätze für Stoff und Inhalt der Predigt.

a) Positive Grundsätze. 1) Die Einheit der Predigt besteht a) darin, dass nichts vom Zweck der Predigt ablenkt, b) darin, dass alles dem einen Zweck der Predigt dient. Bei jeder Predigt muss der Prediger genau wissen, was er will. Mehrere Subjekte und mehrere Prädikate des Themas zerstören nicht die Einheit, wenn sie nur ein Ganzes bilden. Die Einheit kann dann erscheinen in Form des Gegensatzes (z. B. Mt 25 46), des Allgemeinen und Besonderen (z. B. II Kor 6 4. 5), von Grund und Folge (z. B. Joh 4 24), von Satz und Beweggründen (z. B. I Joh 3 16). Auch der Text selbst kann die Einheit konstituieren (so bei der rein analytischen Predigt).

2) Die Begrenztheit verbietet Allgemeinheiten (z. B. Religion, Christus) und Willkürlichkeiten (z. B. Einiges über ...), und fordert konkretes Thema.

3) Die Anziehungskraft der Predigt besteht darin, dass neues als altes, altes als neues erscheint, aber der Gemeinde, nicht bloss dem Prediger. Doch nicht alles, was der Zuhörerschaft anziehend ist, darf Gegenstand der Predigt sein, sondern nur, was dem Zweck der Predigt, dem Zeugnis von Christo zu Busse und Glauben dient. Das schliesst alle blosse Unterhaltung aus. Die Anziehungskraft wird durch die Art der Behandlung des Stoffes bedingt; der dogmatischen Sätze, sofern sie in ihrem Zusammenhang mit Christi Person und Werk der Erlösung erscheinen, der ethischen Sätze, sofern sie als Konsequenzen des Glaubens sich erweisen. Vor allem hat die biblische Geschichte Anziehungskraft als Stoffquelle und als

Hilfsstoff, weil sie dem Wesen des Christentums als geschichtlicher Offenbarungsreligion entspricht, und weil sie als Geschichte veranschaulicht und die Phantasie erregt. Darauf beruht die Wirkungskraft der Erzählung in der Predigt (FrAhlfeld, OFuncke, EFrommel) überhaupt.

4) Die Abwechselung verbietet nicht oftmalige Wiederholung von Zentralgedanken (Phil 3 1) in verschiedenen Predigten, wohl aber die Langeweile, diese positive Sünde des Predigers, die durch die sonntägliche Aufgabe dem mässig Begabten nahe liegt, dennoch zu vermeiden ist durch eingehendes und unausgesetztes Schriftstudium und Beachtung der Individualität des Textes.

5) Die Wahrheit nicht nur im Heilsinhalt der Predigt, sondern auch in jeder Erzählung (nicht verschönern und für bestimmten Zweck verändern) und jedem Urteil (nicht verallgemeinern, nicht übertreiben).

6) Die Wahrhaftigkeit (des Predigers) bezieht sich a) auf das *μέτρον πίστεως*, d. h. predige nur das, was du vor Gott und Menschen als deine Erkenntnis vertreten kannst; die Rücksicht auf das Urteil der Gemeinde verleitet den Unfertigen und den Heterodoxen leicht zur Unwahrhaftigkeit. Diese liegt vor, schon wenn nur der zu berechnende Effekt der Rede Täuschung der Hörer zu gunsten des Predigers ist. Aber Unwahrhaftigkeit ist nicht der zur Geburt ringende Glaube, in welchem man Christus predigt, damit man ihn habe; b) auf das Alter des Lebens und der religiösen und sittlichen Reife des Predigers. Der Jüngling darf nicht reden wie ein erfahrener Greis, der *νεόφυτος* nicht wie ein geistlicher Veteran, etwa unter Berufung auf „*die Erfahrung der Kirche*“; c) auf die Individualität, die auf der Kanzel geltend zu machen der Prediger das Recht und die Pflicht hat, weil sie von Gott formiert und für Gott in dieser Formierung bräuchlich ist, und weil nur so das Zeugnis von Christo möglich ist. Ausgeschlossen wird daher sowohl das Kopieren anderer Prediger als das Ausplündern fremder Predigten.

b) Negativer Grundsätze sind eine unendliche Reihe. Für unsere Zeit sind die hervorzuheben, welche sich

1) auf politische, soziale, ökonomische Fragen beziehen (vgl. meine Schrift: Parteiwesen und Evangelium, Barmen 1878). Inbetreff der Politik ist alles unsittliche Parteitreiben

zu strafen, auch alle Identifizierung einer politischen Partei mit dem Evangelium zu vermeiden, es sei denn, dass die Parteilager einen ausgesprochenen religiösen und irreligiösen, sittlichen und unsittlichen Charakter annehmen. Dass in dem Parteitreiben der Prediger der Berater seiner Gemeinde werde, ist unter Umständen sehr erwünscht, liegt aber ausserhalb seines amtlichen Berufs. Inbetreff der sozialen und ökonomischen Fragen ist es Pflicht des Predigers, das Bewusstsein zu stärken, dass nur Gerechtigkeit ein Volk erhöht, die Sünde aber der Leute Verderben ist; dass das recht verstandene Gebot der Liebe überall gültig sei. Unter diesem Gesichtspunkte werden auch ganz konkrete Notstände vor der Gemeinde zu behandeln sein. Allein alle technischen Fragen sind nicht durch das Evangelium zu beantworten, also auch von der Erörterung des Predigers auszuschliessen. Dass der Prediger gleichwohl unter Umständen die Gründung und Erhaltung guter sozialer Einrichtungen in die Hand nehme, ist sehr erwünscht, liegt aber ausserhalb seines amtlichen Berufs.

2) Dogmatische Kontroversen sind ohne konkrete, die Gemeinde berührende Veranlassung nicht homiletischer Stoff. Liegt solche Veranlassung vor, so ist die Polemik durch positiven Gegensatz fruchtbar zu machen.

3) Predige nicht dich selbst, desto mehr dir selbst. Es bedeutet Warnung vor dem Suchen eitler Ehre, vor dem Vortrag von Lieblingsmeinungen, vor Überwuchern der Individualität. Wir selbst müssen verschwinden hinter dem Evangelium, die Individualität ist lediglich das Handwerkszeug unseres Berufs.

§ 54. Die Quelle des Predigtstoffes. Allgemeine Topik.

Litteratur: FLSteinmeyer, Die Topik im Dienste der Predigt 1874.

Die Officia oratoris sind vor Aristoteles: die εὕρεσις (inventio) und die λέξις (elocutio) vgl. noch Quinctilian Inst. 3 5; bei Arist. Rhet. 3 1: εὕρεσις, τάξις (dispositio), λέξις, dazu nennt er auch ὑπόκρισις (pronuntiatio). In der römischen Rhetorik bei Cornificius (Rhet. ad Her.), Cicero (de inventione), Quinctil. Inst. 3 3 sind quinque officia oratoris: inventio, dispositio (propositio), elocutio, memoria, pronuntiatio. Die officia oratoris sind auch die officia concionatoris. Doch

bis Hyperius ist die christliche Homiletik überhaupt nichts Anderes als angewandte Rhetorik. Die Verselbständigung der Homiletik durch Hyperius auf grund des Lebenszwecks der Gemeinde und des Zwecks des göttlichen Wortes beruht auf der Hervorhebung der inventio, welche bei den Rhetorikern sich nicht auf die causa, welche gegeben ist, sondern nur auf die Argumente der causa bezieht. Die causa generalis der homiletischen inventio ist in Christo gegeben; aber die inventio hat die Aufgabe, die Erkenntnisquelle derselben zu bestimmen und aus der causa generalis die causa specialis für die einzelne Predigt abzuleiten. Steinmeyer hat des Hyperius Gedanken durchgeführt. Der Name Topik oder Lehre von der Inventio ist von dem aristotelischen τόποι, loci, Kategorieen zur Auffindung der Argumente gebildet (vulgär: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando). Bei den Rhetorikern ist von Topik erst nach Feststellung der causa die Rede, nach Hyperius und Steinmeyer lehrt die allgemeine Topik die Erwerbung des Predigtstoffs überhaupt, die spezielle den Stofferwerb zur Einzelpredigt (das τί) und die Erschliessung des Stoffes für die Hörer (das πῶς).

Die allgemeine Stoffquelle ist nicht die Dogmatik (so HLHeubner), da sie dem Werden angehört, aus demselben Grunde auch nicht die Ethik, nicht die Bekenntnisse, da sie nicht norma normans sind, sondern die heil. Schrift, aber a) nur sofern sie die bekennende Gemeinde erbaut im ὁμιλεῖν — Gegensatz das κήρυγμα und die κατήχησις —, b) sofern sie Urkunde der Heilsoffenbarung ist, also Christus verkündet von der in ihm erschienenen χάρις καὶ ἀλήθεια aus ... „*Denn wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringt, ausser welcher niemand zu dem Herrn Christo kommen kann*“ (Luther, Gr. Kat. Müller 456). In der heil. Schrift finden wir beides, Gesetz und Evangelium (vgl. oben § 13), beides sowohl im Alten als Neuen Testament.

a) Im A. T. ist die Blüte des Prophetentums von den ausserhalb desselben entstandenen Schriften zu unterscheiden. Dort Gesetz und Verheissung in nahezu evangelischem Sinn; hier kaum ein Unterschied zwischen ethischen und rituellen Geboten (z. B. Ex 21 20 f.; Dt 15 2 f.; 23 19 f.), unchristliche Anschauung in Erwartung irdischer Vergeltung, in irdischer

Lohnsucht, Mangel an Hoffnung des Lebens nach dem Tode, jüdischer Hochmut, Schadenfreude, Herabwünschung von Sünde und Schuld auf die Feinde, in der Verwendung des irdischen Ergehens als Massstabs religiöser und sittlicher Qualität. In der Geschichtserzählung Volksgeschichten neben Berichten, in denen religiöse und sittliche Massstäbe teils in unchristlicher, teils in annähernd christlicher Weise geltend gemacht werden.

b) Die Apokryphen sind mit einigen Spruchausnahmen (z. B. Tob 4 6) als homilètische Stoffquelle nicht zu verwerten, der jüdische Geist führt darin das Wort. Gleichwohl lässt sich die Ausschliessung der Apokryphen aus der (deutschen) Bibel (englische Bibelgesellschaft, seit 1827) nur aus mechanischem Inspirationsbegriff rechtfertigen.

c) Auch im N. T. sind Unterschiede zu machen (daher früh schon Perikopen). 1) Es ist in der evangelischen Geschichtserzählung die Person Christi stets in den Mittelpunkt zu stellen. 2) Die anderen Personen des N. T. sind geschichtlich wahr zu zeichnen und nüchtern zu beurteilen; unbedingte Norm ist nur Christus. 3) Die Ethik des N. T. ist fast (z. B. IKor 7) unterschiedslos zu verwerten, in der dogmatischen Lehre ist die religiöse Aneignung der Heilsthatsachen von der zeitgenössischen theologischen Formulierung zu trennen, besonders stark z. B. in der jüdischen Dämonen- und Engellehre; in der pharisäischen Allegorik (Gal 3 15 f.; 4 22—31) und Typologie (Melchisedek Hebr 7).

§ 55. Fortsetzung. Die spezielle Topik. Gebrauch des Textes.

a) Die Geschichte der Kirche spricht sich für den Text aus. Schon Justin M. (Apol. I 67), Origenes, Augustin; im Mittelalter pausiert der Textgebrauch, in der evangelischen Kirche ist er selbstverständlich. In neuerer Zeit sind Gegner des Textes ClHarms (Past.-Th. 6. Rede — gegen ihn CJNitzsch St. Kr. 1832 und JulMüller St. Kr. 1856), AlVinet, Mich Baumgarten (Nachtgesichte des Sach. 1858. 2 172 ff.), Hanne (Ztschr. f. pr. Th. 1884; gegen ihn HWeiss ebenda). Richtig ist, dass der Text nicht Bürgschaft bietet für offenbarungsmässige Predigt, und dass solche auch ohne Text möglich ist; daher nicht absolute, sondern nur relative (praktische) Notwendigkeit des Textes. Auf falschen Voraussetzungen ruhen die Einwürfe: nicht jeder Text enthalte ein Thema; für manche

Themata sei kein Text da; die Redekunst, Erkenntnis, Lehre, der heil. Geist verkümmere durch den Text; der Text bringe nur ein „Stück" des Evangeliums. Gründe für den Gebrauch des Textes: 1) die Ehre der Gemeinde fordert den Text; die textlose Rede macht die Gemeinde vom Prediger abhängig; der Text bezeichnet Abhängigkeit des Redenden und der Hörenden von der Urkunde der Offenbarung Gottes. 2) Die Ruhe der Gemeinde fordert den Text, da sie die textlose Rede, weil ohne Anhaltspunkt und handlichen Massstab, nicht zu beurteilen vermag. 3) Die sittliche Zucht des Predigers fordert den Text als Zucht und Schranke seiner Gedanken, Bürgschaft, dass er sich nicht vom Heilsgrund verliere.

Doppeltexte werden aus dem Bedürfnis, das Thema reicher zu behandeln, und Verheissung nebst Erfüllung darzustellen (bei Texten aus dem A. T.), öfter (z. B. von Rud Kögel) bevorzugt. Homiletische Gewandtheit des Predigers, geistige Schulung der Hörer ist dabei Voraussetzung.

Die homiletische Interpretation oder praktische (früher theologische) Erklärung macht den Text homiletisch fruchtbar. Die Voraussetzung derselben ist die grammatisch-historische Exegese, welche darzustellen hat, was der Text zur Zeit seiner Entstehung für Schreiber und Leser bedeutet habe. In den durch diese festgestellten Grenzen hat die homiletische Interpretation darzulegen, was der Text für das christliche Leben im allgemeinen und zu unserer Zeit besonders bedeute, also unter der Reflexion auf die durch den Text in den Kindern unserer Zeit erzeugten Gedanken. Grundsatz für die homiletische Interpretation ist es, die ewigen Gedanken Gottes nur da zu finden, wo sie ausgesprochen sind, also keusche Verzichtleistung auf dem Text fremde Gedanken; der Gewinn ist die Fertigkeit des Predigers, die Individualität des Textes zu verwerten, das Sehenlernen der Gemeinde, was ihr in der heil. Schrift gegeben ist. Der Text ist stets in seiner gliedlichen Stellung im Zusammenhang, sowie in der Gesammtheit des Heilswerks und der Heilsgedanken Gottes zu erfassen.

§ 56. Fortsetzung. Perikopen und freie Textwahl.

Luther hat die Perikopen der deutschen Kirchenprovinz rezipiert und den Perikopenzwang (Deutsche Messe 22 238),

jedoch nicht für Laienpredigten (22 155), befürwortet, obgleich er über die Perikopen ein sehr ungünstiges Urteil fällte (Form. Missae VII 6: *ordinator ille epistularum videtur fuisse insigniter indoctus et superstitiosus operum ponderator;* vgl. 8 14. 267 f.; 11 103; 12 266). Sein Vorhaben, neue Reihen aufzustellen, hat er nicht ausgeführt. PhJakSpener hat zuerst gegen den Perikopenzwang protestiert und den Verfall der orthodoxen Predigt daher abgeleitet; die reformierte Kirche hat nie den Zwang gekannt und ist vor gleichem Predigtverfall bewahrt geblieben.

Nach den Arbeiten von KASuckow (1830), ERanke (seit 1847), auch RBobertag (1853 ff.) ist es 1) zweifelhaft, ob der Comes des Hieronymus in unseren Perikopen sich wiederfindet; 2) sicher, dass die Perikopen niemals ein System haben darstellen sollen (gegen FGLisco, Das christliche Kirchenjahr 1830: Die Idee des Reichs Gottes. FrStrauss, Das evangelische Kirchenjahr 1850. ²1890: Die Symbolisierung des Naturjahres. FrBauerfeind, Das Altkirchliche Perikopensystem der abendländischen Kirche 1890: Das apostolische Glaubensbekenntnis (!)); 3) sicher, dass unsere Perikopen von denen der römischen Kirche wesentlich abweichen. Die anerkannten Mängel unserer Perikopen sind: 1) der Mangel an Abschnitten aus dem A. T. (nur 3); 2) die Gleichartigkeit vieler Perikopen; 3) die Zerreissung des Zusammengehörigen; 4) die Nichtberücksichtigung mancher Hauptstücke der Evangelien; 5) die teilweise antiquierten Gründe der Auswahl (bes. in der Quadragesimalzeit). Da die Vorzüge der alten Perikopen nur in der Tradition und der allerdings nicht wertlosen Gewöhnung der Gemeinden bestehen (ThKliefoth bei Daniel, Cod. lit. 2 19 Anm. 1), so ist seit der Gegnerschaft von ClHarms fast jede lutherische Landeskirche darauf bedacht gewesen, neue Perikopen den alten zur Seite zu stellen (Allgemeines deutsches Perikopenbuch Halle 1892). GvZezschwitz will (nach dem Vorgang von FrStrauss) die alten Perikopen zur Schriftlesung beibehalten wissen und fordert vom Text, dass die Gemeinde mit demselben vorher bekannt sei, und dass die Wahl nicht der Willkür des Predigers überlasssen bleibe. Allein 1) die Wahl des Predigttextes würde unter Bindung an die Perikopen zu beschränkt sein. 2) Da die Predigt das Hauptstück des Kultus ist, so ist nicht die Predigt von den Perikopen, sondern diese

sind von jener abhängig zu machen. 3) Also entweder feste Texte und freie Lesung, oder beides festbestimmt, oder beides frei. 4) Auch bei freier Textwahl ist das Interesse der Gemeinde, den Text vorher zu kennen und vor der Willkür des Predigers geschützt zu sein, zu wahren durch vorherige Mitteilung an die Gemeinde, planmässige Wahl, Serienpredigten.

Ob evangelische oder epistolische Texte vorzuziehen seien? AlSchweizer, ELThHenke, ChrPalmer u. a. ziehen evangelische, ClHarms, MFrommel u. a. epistolische vor. Der geschichtliche Charakter der Offenbarung Gottes und die Geschichtlichkeit der Person Christi (Gal 3 1) entscheiden.

Die hessischen Kirchenordnungen: 1) empfehlen Serienpredigten für die Wochengottesdienste (seit 1532); 2) schreiben die alten Perikopen für die Hauptgottesdienste vor (seit 1539), beschränkt in den Kirchenordnungen von 1573 und 1657 auf die evangelischen Perikopen; 3) gestatten freie Texte für die Nachmittagsgottesdienste (1573. 1657); 4) ein Konsistorial-Ausschreiben vom 15. Jan. 1773 (LBüff 213 ff.) giebt dem Pfarrer freie Textwahl.

§ 57. Die Einteilung der Predigten nach Stoff und Zweck.

FrSchleiermacher teilt die Predigten ein in: 1) historische, 2) didaktische. ClHarms: 1) dogmatische, 2) moralische, 3) polemische, 4) Strafpredigten. — AlVinet: 1) dogmatische, 2) moralische, 3) historische, 4) psychologische. — CJNitzsch: 1) evangelische, 2) prophetische, 3) didaskalische. — AKrauss: 1) katechetische (Predigten?), 2) pastorale, 3) halieutische (Gemeinde-Predigten?).

FLSteinmeyer teilt nach dem besonderen Zweck der Predigt ein im Anschluss an Aristot. Rhet. 1 2 (massgebend die Person des Redners, die Person der Zuhörer, der sachliche Inhalt der Rede), unter Modifikation durch die lateinischen Rhetoriker auf grund des platonischen *λογικόν*, *ἐπιθυμητικόν*, *θυμοειδές*: zum Zweckbegriff des docere (oder probare), movere (oder flectere), delectare — so Cic. Brutus 49 185; Or. 21 169; de Orat. 2 27. 115; Quinctil.; Augustin — und unter Wiederaufnahme der Bestimmungen des Hyperius. So sind drei genera concionis aufzustellen: 1) genus didacticum mit dem finis docendi; 2) protrepticum (halieuticum, exhortativum, epanorthoticum) mit dem finis movendi; 3) epideicticum (nicht

= Prunkrede) oder paracleticum, mysticum mit dem finis delectandi. Für alle ist gleichmässig das χάρισμα τῆς προφητείας erforderlich, da der Prediger nur das zu verkünden hat, was ihm ein Wort von Gott geworden ist; kein genus herrscht ausschliesslich in einer Predigt, für die Wahl des genus entscheidet: 1) die Person (Individualität) des Predigers; 2) die Person der Hörer; 3) der durch den Text gegebene sachliche Inhalt der Rede (vgl. oben Aristot. Rhet. 1 2).

1) Das genus didacticum mit dem finis docendi. Specifischer Charakter: Klarheit und Gründlichkeit. Es ist zu erwägen: a) ob die Lehre genus (Grundwahrheit) oder species (abgeleitete Wahrheit) sei; b) das simile und dissimile; c) das contrarium und repugnans.

2) Das genus protrepticum mit dem finis movendi. Persönliche Motive sind in suadere, sachliche in adhortari geltend zu machen, bezw. dissuadere und dehortari.

3) Das genus epideicticum (paracleticum, mysticum) mit dem finis delectandi will Christus und die Seligkeit in ihm zeigen a) in seiner verborgenen δόξα, b) in seiner verborgenen σοφία, c) in seiner verborgenen ζωή.

§ 58. Das Bestimmtsein des Stoffes. Durch das Kirchenjahr.

Das gesammte Kirchenjahr und seine Ordnung, den Sonntag eingeschlossen (vgl. Liturgik), beruht nicht auf statutarischem göttlichen Gebot, sondern auf praktischen Bedürfnissen der Kirche.

Innerhalb der vier (oder fünf) ersten Jahrh. sind die Hauptfeste der Kirche nach und nach entstanden. Das älteste ist das Osterfest, Spur I Kor 5 7. 8. Das Pfingstfest schloss sich im 2. Jahrh. an. Das Epiphanienfest als Tauf- und geistliches Geburtsfest Christi findet sich bei gnostischen Sekten im 2. Jahrh., das Nicaenum (325) rezipierte es als das Tauffest, Bischof Liberius (354) führte daneben das Weihnachtsfest ein (PdeLagarde, Altes und Neues über das Weihnachtsfest. 1891), wodurch das Epiphanienfest zum Fest der Heiden (heil. drei Könige) wird; das Fest der Himmelfahrt Christi zuerst bei Augustin ep. 54 ad Januar. [Migne 33 200]; Const. ap. 8 32; Chrysostomus hom. in adsumptionem; es unterbricht den Pfingstcyklus, der nach den Perikopen mit Jubilate seinen Anfang nimmt.

Nach der geschichtlichen Entstehung der Feste und der Lehre des Paulus (I Kor 1; 2; 15; II Kor 5) hat prinzipalen Heilswert die Thatsache des Osterfestes; die anderen Hauptfeste haben abgeleiteten Heilswert. Alle Hauptfeste sind ursprünglich und prinzipiell Christusfeste. Die jetzt übliche trinitarische Fassung widerspricht 1) der Geschichte. Im 11. Jahrh. tritt sie dadurch auf, dass jedes Fest drei Tage gefeiert wird; 1334 werden Weihnachten, Ostern, Pfingsten auf die drei Personen der Gottheit verteilt und das Trinitatisfest (der Gedanke davon schon anfangs des 9. Jahrh.) als Schluss des Cyklus eingesetzt; 2) dem N. T., worin Geburt, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt Christi und die Sendung des heil. Geistes sowohl als Werk Gottes, wie als Werk Christi, keins aber als Werk des heil. Geistes beschrieben werden.

In eigenem Interesse hat die Predigt nach dem Kirchenjahr sich zu richten, wegen der Fülle und der notwendigen Ordnung des Stoffes, sowohl in Beachtung der Feste selbst und ihrer Cyklen, als der Teilung des Jahres in Semestre Domini und S. ecclesiae. Jedes Fest enthält 1) die geschichtliche Thatsache; 2) die Tragweite der Thatsache für Christus selbst und die Wirkung der Thatsache für die Christenheit und für den einzelnen Christen; nicht nur die „ewige Idee" des Festes in dem Sinne, als ob diese, für alle gültig, ihre mehr oder weniger zufällige Verwirklichung in jener Thatsache gefunden hätte (z. B. etwa im Tode Christi: Hingabe des Lebens zu gutem Zweck ist Förderung des Lebens; Auferstehung Christi: Unsterblichkeit). Es ist immer wohlgethan, die Festgeschichte selbst zum Ausgangspunkt zu nehmen.

1) Das Weihnachtsfest mit der Adventszeit. Gregor I giebt der seit der Synode von Macon (581) auf 40 Tage festgesetzten Adventszeit ein Officium; seit dem 11. Jahrh. ist sie auf vier Sonntage bestimmt. Der Weihnachtscyklus währt vom 1. Advent bis Epiphanias (Tauffest; Beginn des irdischen Berufslebens Christi, das in den Sonntagen p. Epiph. zu behandeln ist). Die religiöse Bedeutung ist nicht die Inkarnation des ewigen Wortes (Conc. Eph. 431: θεοτόκος, der 25. März, vgl. Vinc Lerin. Commonit. c. 21), sondern die Thatsache, dass der da ist, der die Welt erlösen soll; die Zeit wird geteilt in vor und nach Christi Geburt. Nur das Heilsverlangen weiss die Thatsache zu würdigen, — erste Weihnachtsgemeinde, Pro-

phetenstimmen des A. T. Nur durch Gotteskraft soll die Gotteshat wirken, daher Unscheinbarkeit. In der Behandlung der Festgeschichte ist Decenz selbstverständlich.

2) Das Epiphanienfest sollte als Tauffest Christi noch gefeiert werden. Die Sonntage p. Epiph. zeigen die Selbstoffenbarung Jesu bis zur Passion. Passend sind die Perikopen.

3) Der Osterkreis beginnt mit den vorbereitenden Sonntagen Septuagesimae (70 Tage vor der Oktave der Ostern), Sexagesimae, Quinquagesimae (Estomihi), schliesst mit der Oktave am Sonntag Quasimodogeniti. Am Mittwoch nach Quinquagesimae beginnt die Quadragesimalzeit (bis Ostersonnabend abzüglich der Sonntage = 40 Tage), in der römischen und griechischen Kirche Fastenzeit, in der evangelischen Passionszeit. Die Perikopen sind unbrauchbar, weil durch die Praxis des Proselytenkatechumenats des 5. Jahrh. bestimmt. Die „stille Woche", nicht die Passionszeit, beginnt mit Dom. Palmarum. Die drei vorbereitenden Sonntage zeigen die κρίσις, zu der Christus gekommen ist. Die Passionszeit ist die höchste Offenbarung der Sünde, welche in Christus durch die höchste Offenbarung der Gnade und Wahrheit sich den Überwinder, der Welt den Heiland bereitet und vollendet. Den Stoff der Predigt giebt die Passionsgeschichte der vier Evangelien in reichster Fülle; aber Christus selbst ist zu predigen ohne römische Sentimentalität; in der Sünde wider ihn ist unsere Sünde zu zeigen, damit die Offenbarung ewiger Gnade und Wahrheit unsere Erlösung sei. Das Vorbild Jesu (I Pt) erfüllt im Unterliegen den mit höchster Siegeszuversicht, welcher ihm gleichgesinnt wird. Die Osterthatsache ist das Bekenntnis Gottes zu Christo und Vernichtung des Irrtums, dass das äussere irdische Geschick der Massstab des Wohlgefallens Gottes sei; sie ist der Erweis der Göttlichkeit des Sohnes Gottes, des Lebensfürsten; sie ist die Vergewisserung, dass unser Erlöser ewig lebt; sie giebt die Zuversicht, dass alle Macht des Todes wie an Christus, so an den Seinen, gebrochen ist. Stoff in den Osterberichten und I Kor 15; I Pt 1 u. s. w.

4) Die Freudenzeit der Quinquagesima scheidet Ostern vom Pfingstfest. Der Kreis beginnt mit Jubilate, nachdem Misericordias Domini die Thatsachen des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi mit der Segnung der Gemeinde durch sie verbunden hat. Der Pfingstkreis wird unterbrochen durch

Himmelfahrt, ein zweiter Abschluss der Osterzeit ohne spezifisches Heilsmoment, das Ende leiblicher Gegenwart Christi bei den Seinen und Versinnbildlichung der Erhöhung Christi. Die Pfingstthatsache bezeichnet den Beginn des innerweltlichen Lebens Christi durch seinen Geist und das Inslebentreten der geisterfüllten Gemeinde Jesu. Stoff: die prophetischen Verheissungen, der Pfingstbericht, die Notwendigkeit des Geistesempfanges für jeden Christen, die Erweisung des Geistes in der christlichen Tugend. Auch für kirchliche, bezw. bürgerliche Nebenfeste gilt die Regel, dass Christus gepredigt werde. Nur solche Feste können Gegenstand kirchlicher Feier sein, welche in Beziehung zu der in Christo geschehenen Erlösung gesetzt werden können, und diese Beziehung muss im Mittelpunkt der Feier stehen.

1) Das Reformationsfest am 31. Okt. (Thesen Luthers 1517) oder am 25. Juni (Augsb. Konf. 1530) gefeiert, hat den Zweck, das evangelische Bewusstsein zu klären und zu stärken; nur sofern sie dazu dient, ist Polemik gegen die römische Kirche erlaubt.

2) Das Kirchweihfest behandelt die Segnungen des Evangeliums für das ganze Volksleben; statt der rohen „Kirmes" ist ein christliches Gemeindefest zu erstreben.

3) Buss- und Bettage sind a) von der Kirche angeordnet; im Altertum die feria quarta und sexta (TERT. de jej. 2; CLEM. ALEX. Strom. 7 316), die aus dem heidnischen amburbale (amburbium) entstandene „Lichtmess", die aus den ambarvalia im Mai entstandenen Rogationes (litania minor), von Claudius Mamertus 463 in Vienne, von Leo III 801 für die ganze römische Kirche eingeführt; die Quatembertage, seit dem 3. Jahrh. üblich, seit Urban II 1095 allgemein befohlen, in der evangelischen Kirche noch heute in der Schweiz und im Schmalkaldischen. Die reformierte Observanz der monatlichen Bettage ist durch die Kirchenordnung 1539 nach Hessen gekommen und bis heute in Kraft. b) Von der Obrigkeit angeordnete Buss- und Bettage finden wir im 30jährigen Krieg 1633 in Sachsen, im Türkenkrieg 1664 und 1683 in Brandenburg; dieser, anfänglich monatlich, wird 1698 vierteljährlich, seit 1773 in Preussen jährlich (am Mittwoch nach Jubilate) gehalten. Seit 1893 ist in Norddeutschland als gemeinsamer Busstag der Mittwoch vor dem letzten Sonntag nach Trin. eingeführt; es

ist die Gemeinschuld und die herrschende Sünde und Unsitte, nicht die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit, die da zur Sprache kommen soll (vgl. ThHarnack 2 210).

4) Sieg- und Friedensfest ist nicht für jeden Sieg und für jeden Friedensschluss zu feiern, nur für solche, welche das Volk gerettet haben, ohne Selbstruhm, Gott zu Ehren.

5) Der Geburtstag des Landesfürsten feiert vor allem das Gut der Obrigkeit, dann auch die Person des Herrschers.

6) Das Erntedankfest — Erhörung der 4. Bitte.

7) Das Neujahrsfest. Als Anfang des (Konsulats-)Jahres tritt der 1. Januar im Jahre 152 ante Christum auf; bis dahin und noch lange hernach war der Anfang am 1. März (vgl. die Monatsnamen September bis Dezember). Die Christenheit begann mit dem Osterfest, später mit dem Weihnachtsfest das neue Jahr, bis Karl IX 1563 für Frankreich, Innocenz XII (1691—1700) für die ganze Kirche den 1. Januar als Jahresanfang festsetzte. Um dieselbe Zeit tritt die Scheidung von „bürgerlichem Jahr“ und dem „Kirchenjahr“ (Beginn am 1. Advent) ein. Der Prediger sei bedacht, den Ewigkeitssinn in der Gemeinde zu stärken.

8) Das Totenfest am letzten Sonntag des Kirchenjahrs, eingeführt am 25. November 1816 in Preussen, zum Gedächtnis der in dem Befreiungskriege Gefallenen, analog dem Allerseelentag. Das Heilsgut der Kirche gegenüber der Macht des Todes, — das der Unterschied vom Sylvestertag.

9) Die Missions-, Bibel-, Gustav-Adolf-Feste haben hervorzuheben, dass ihr Gegenstand nicht Liebhaberei Einzelner, sondern Pflicht der Kirche ist. Das Verständnis für das Wesen und die Aufgabe der Kirche pflegt durch solche Feste sehr gefördert zu werden.

§ 59. Fortsetzung. Durch liturgische Handlungen.

Es ist die liturgische Rede, welche die liturgische Form und Formel voraussetzt (falscher Sprachgebrauch: Kasualrede, weil zu weit und zu eng), sie anwendet und ad hoc ergänzt und fruchtbar macht.

1) Die sakramentlichen liturgischen Reden. a) Die Taufrede richtet sich an die Bürgen christlicher Erziehung, diese Voraussetzung der Kindertaufe. Es sind die Paten (*ἀνάδοχοι*, sponsores etc., Gevattern, Doten u. s. w.); zuerst er-

wähnt bei TERT. de bapt. 18; CAN. HIPP. 19 12. — Aus AUG. ep. 23 ad Bonif. geht hervor, dass gewöhnlich die christlichen Eltern selbst die Paten ihrer Kinder waren; erst das Konzil von Mainz c. 55 (813) verbot die Patenschaft der Eltern, und Cat. Rom. II 2 28 begründet das Verbot: ut ex eo magis appareat, quantum haec spiritualis educatio a carnali distet (!). Der wirkliche Grund ist die mechanische Übertragung des Ritus der Proselytentaufe (für welche seit dem 3. Jahrh. das Pateninstitut eingeführt war) auf die Kindertaufe seit dem 8. Jahrh. Aus solcher römischen Auffassung stammt die Observanz auch der evangelischen Kirche, die Eltern von der Patenschaft auszuschliessen. Die Taufrede hat zu den Eltern und Paten von dem Heilswillen Christi über das Kind und von der Erfüllung desselben durch Vermittelung christlicher Erziehung zu reden. Normal ist die Taufe in der Kirche vor versammelter Gemeinde in Gegenwart beider Eltern. Die Rede ist auf grund eines Textes zu halten; Material bei RSTIER: Privat-Agende[8] (1887) herausgegeben von GRIETSCHEL. — b) Die Beicht- (Vorbereitungs-) Rede setzt die allgemeine Beichte voraus und soll zum würdigen Empfang des heil. Mahls dienen. Würdigkeit besteht im Glauben an Christus den Versöhner und in reuiger Erkenntnis der Sünde. Erkenntnis der Sünde ohne Vertrauen zu Gottes Gnade — Abweg reformierter Richtung —, Verlass auf die Gnade ohne reuige Erkenntnis der Sünde — Abweg lutherischer Richtung. Thema der Beichtrede ist: Jesus nimmt die Sünder an; ihr Zweck: freudiges Vertrauen zu Christi Liebe, Verlangen nach brüderlicher Gemeinschaft und tiefere Erkenntnis der Unwürdigkeit zu erwecken.

2) Die nichtsakramentlichen liturgischen Reden. c) Die Konfirmationsrede hat zu beachten: 1) den Abschluss der obligatorischen Tauferziehung durch die Konfirmation, daher Mahnung II Tim 3 14; 2) das Ziel des obligatorischen Unterrichts in der Erkenntnis der Notwendigkeit erstmaliger und täglicher Bekehrung in Busse und Glauben, die Gott durch das Bleiben in der Rede Jesu vollbringt; 3) den Beginn eigener Verantwortlichkeit im öffentlichen und privaten Leben; Mahnung, Warnung, auch an Herrschaften, Lehrherren u. s. w. d) Die Traurede. Durch die Civilstandsgesetzgebung ist die staatlich erzwungene kirchliche Trauung gefallen, und die Kirche hat Freiheit der Aktion gewonnen, wie Luther sie forderte

(„Ein Traubüchlein f. d. einfältigen Pfarrherrn“ 1529, Bd. 23, 208—213). Die Ehe ist göttliche Ordnung, Grundlage der Familie und des Staates, wie alle sittlichen Ordnungen nur auf evangelisch christlicher Grundlage ihrem Wesen entsprechend, die völlige Lebensgemeinschaft zweier geschlechtlich differenten Individuen, daher unauflöslich. Der freie Entschluss der Nupturienten und ihr gegenseitiges Treugelöbnis konstituiert die Ehe; der Staat erkennt sie in der Civilkopulation an und verbürgt ihr und ihren Folgen seinen Rechtsschutz; die Kirche erkennt sie als formell kirchliche Ehe an durch ihre Segnung mit Gottes Wort und Gebet in der Trauung (wodurch jedoch an sich noch nicht die religiöse Grundlage der Ehe verbürgt ist). Die nicht kirchlich getraute Ehe ist nicht (polygamischer) Konkubinat, aber die Verachtung der kirchlichen Trauung lässt Verachtung der Kirche und des religiösen Faktors vermuten; Anticipation der ehelichen Gemeinschaft ist bei Treugelöbnis der Nupturienten weder Hurerei noch Konkubinat, lässt jedoch sittliche Geringschätzung der Ehe vermuten (so schon die altkirchliche Auffassung in Conc. Eliber. (305) c. 14). Der Zweck der Ehe ist 1) die gegenseitige Ergänzung der geschlechtlich bestimmten Individualitäten, 2) die Fortpflanzung durch die Folgen der Ehe, die Kindererzeugung. Die Erwähnung des sub 2 genannten Zweckes ist dem Formular vorzubehalten. — Die Verschiedenheit erster und zweiter Ehe mit oder ohne Kinder ist in der Traurede genau zu beachten. Die etwaige religiöse Weihe bei Ehejubiläen ist nicht kirchliche Weihe, noch weniger eine Wiederholung der Trauung. e) Die Leichenrede erfordert unbedingte Wahrhaftigkeit und weitherzige zarte Liebe. Zu beachten ist: 1) dass die Leichenrede nicht die Biographie, am wenigsten in der Form des Panegyrikus, ersetzen soll. Als Teil derselben hat die Parentation (parentes, parentare: den Eltern ein Totenopfer bringen), d. h. die Darstellung der persönlichen Verhältnisse des Toten, zur Bezeugung der Grösse des Verlustes und Erweckung der Teilnahme ein unbedingtes Recht; 2) dass die Leichenrede nicht dem Verstorbenen, sondern den Lebenden (Hinterbliebenen) gilt (Gegensatz: Missa pro defunctis), ihnen das Heilswort für ihre gegenwärtige Lage zu bieten; 3) dass die Leichenrede in keiner Weise ein Urteil über Seligkeit oder Unseligkeit des Verstorbenen abzugeben hat; Richter ist nur der Herr; 4) der in-

dividuelle Fall hat die Wahl des Textes zu bestimmen; keinerlei Anspielungen sind gestattet; das Zulobende werde keusch verwertet, alles Andere verschwiegen, es seien denn öffentliche und allgemein bekannte Thatsachen; 5) in allen persönlichen Dingen gilt das Wort: de mortuis non nisi bene, nicht das Wort: de m. n. n. bona. — Der Ort der Leichenrede ist entweder die Kirche (in kleineren Landgemeinden), — die gliedliche Stellung des Verstorbenen zur Gemeinde; allgemeine Färbung der Rede; oder das Grab, jedoch nur bei öffentlichen Personen zu empfehlen; oder — so am geeignetsten — das Sterbehaus; in diesem Fall gehört ans Grab eine kurze liturgische Handlung.

§ 60. Fortsetzung. Durch die Verhältnisse der Gemeinde und des Predigers.

1) Obgleich jeder Gemeinde das ganze Evangelium zu predigen ist, sind doch sehr verschieden: a) die Interessensphären — Dorf, Grossstadt, Industrie-, Universitätsstadt. Die Abstraktion davon macht die Predigt abstrakt, — daher relatives Recht der Bergpostillen, Ackerbaupostillen u. s. w.; b) die religiösen und sittlichen Zustände der Gemeinde. Obgleich in keiner Gemeinde eine einheitliche Grösse, geben sie doch jeder Gemeinde ein allgemeines Gepräge und konstituieren die Bedürfnisse der Gemeinde, deren Erkenntnis zur rechten Teilung des Wortes wesentlich ist.

2) Die Verhältnisse des Predigers sind stoffbestimmend: a) in bezug auf sein inneres Leben sowohl hinsichtlich des Wachsens bezw. der Verdunkelung seines Erkennens, Glaubens u. s. w., als auch hinsichtlich seiner Erfahrungen an sich selbst, seiner Familie, seiner Gemeinde. Dem rechten Prediger wird die Berücksichtigung des inneren Lebens sich ohne Reflexion ergeben; b) in bezug auf sein äusseres Leben in Krankheit, Freude, Leid seiner Person, seines Hauses, seiner Gemeinde. Die dadurch erzeugte Gemütsstimmung wird von selbst stoffbestimmend wirken. Ob ausdrückliche Erwähnung privater Verhältnisse gestattet sei, hängt von der Stellung des Predigers zu seiner Gemeinde und von dem Charakter dieser ab; c) in bezug auf seine amtliche Lage: 1) Die Antrittspredigt hat allgemeine Texte (Jer 1 5 ff.; Mc 16 15 f.), sowie Gelübde (statt des privaten Gebetes), ideale Schönmalerei der ihm noch unbekannten Gemeinde zu ver-

meiden, vor allem auch Schroffheit des Auftretens; gute Themata sind: Programm der pastoralen Thätigkeit, Grundsätze derselben, Ziel des Wirkens, das geistliche Amt in seiner Bürde und Würde u. dgl. (I Kor 4; II Kor 4 u. s. w.). Beim Stellenwechsel ist der Ruhm der Liebe der vorigen Gemeinde, auch die Betonung demütigen Gehorsams gegen den Ruf des Herrn zu vermeiden; 2) die Jubiläumspredigt, nicht immer zulässig, hat die Geduld und Güte Gottes in Friedfertigkeit zu preisen, bzw. für die Liebe der Gemeinde zu danken; 3) die Abschiedspredigt von der Gemeinde oder vom Amt überhaupt hat freundliche, bittende oder ermahnende Liebe zu atmen; alle Empfindlichkeit ist ausgeschlossen. Aus Act 20 ist nur v. 32 zu verwerten.

Drittes Kapitel.

Formelle Homiletik. Die Form der Predigt oder: Wie wird gepredigt?

§ 61. Die Predigt als Rede. Die Vorbereitung auf die Predigt.

Litteratur: CFTh Schuster, Die Vorbereitung der Predigt. Praktisch-theologische Studie². 1892.

Das Gegenteil der Vorbereitung auf die Predigt ist das Reden ex tempore; es ist unbedingt zu verurteilen, weil es die Gemeinde schädigt und den Prediger zum hohlen Schwätzer macht. Gleichwohl giebt es Nötigungen des geistlichen Amts zum Reden ex tempore, allein: *facultas ex tempore loquendi est maximus fructus studiorum et veluti praemium quoddam amplissimum longi laboris* (Quinctil.). Auch fehlt es nicht an von Gott bereiteten Stunden, wo geisterfüllten Männern das rechte Wort in rechter Form gegeben wird (JHWichern 1848; FrMallet 1856); und doch ist da nur die Form extemporiert.

Für die Vorbereitung ist zu erwägen, dass die Notwendigkeit allgemein erweislich, die Art und Weise individuell verschieden ist; welches die rechte Art sei, entscheidet das individuelle Gewissen. Sodann: die Erfahrung hat darüber zu entscheiden, welches die normale (oder gewöhnliche) Begabung, also welche Art der Vorbereitung als allgemeine Regel aufzustellen sei.

1) Meditation ohne Konzeption. So Schleiermacher, der nur durch Zettel mit Text, Thema, Teilen seine Meditation stützte, und diese Art als zu erstreben empfahl (Pr. Th. S. 301 ff.);

aber 1) war die Meditation bis auf den Wortausdruck genau; 2) bei Schleiermacher der Grund seiner selbsterkannten Unverständlichkeit (Briefe 1 114).

2) Konzeption im Anfang der Praxis, hernach blosse Meditation. So CJNitzsch in der Theorie (2^2 131), Th. Harnack (2184), GvZezschwitz, JJvOosterzee. Gründe: die Freiheit der Rede werde durch Abhängigkeit vom Konzept gestört (Missverstand, als ob Konzeption zu buchstäblicher Rezitation verpflichtete); sodann: die Predigt trage bei Abhängigkeit vom Konzept den falschen Schein freier Handlung (Missverstand, als ob Reproduktion nicht gefordert würde). Die Empfehlung dieser Art als allgemein gültiger, zumal wenn feste Forderungen an den meditierenden Prediger fehlen, verführt zum Extemporieren. HBassermann sucht der Gefahr durch ernste Mahnung zu begegnen; er weist das Konzipieren nur schwerfälligen Naturen zu, erklärt es aber für ein Hemmnis der Gedanken und steigert dadurch die Gefahr.

3) Meditation und regelmässige Konzeption. Die Vorzüge des Konzipierens bestehen 1) in der Konzentration der Gedanken und in der Ermöglichung einer genauen Selbstkritik, welche, auch wenn sie abfällig lautet, dem Prediger nur zum Vorteil gereicht; 2) der Predigtstoff wird ungleich tiefer ausgebeutet, die Sprache wird sorgfältiger, der Vortrag sicherer; 3) der Prediger ist gegen die Störung körperlicher und seelischer Indispositionen und zufälliger Unruhe der Gemeinde besser geschützt. Individualitäten, welche zur Produktion der Gedanken seelischer Erregung bedürfen, preisen zwar blosse Meditation, erliegen aber auch bald dem Missbrauch; andere, welche zu Abstraktionen neigen, thun wohl, hie und da durch Predigten nach blosser Meditation ihre Kanzelsprache zu erfrischen. In allen Fällen ist lebhafteste Vergegenwärtigung der hörenden Gemeinde bei der Vorbereitung auf die Predigt not. Die Predigt muss, bevor sie gehalten wird, fertig sein, was nicht nur durch Konzeption und Memorie erreicht wird.

In dem Bewusstsein von der Wichtigkeit und Verantwortlichkeit des Predigerberufs beginne der Prediger in den ersten Tagen der Woche (ClHarms: am Sonntag) mit der Arbeit: historisch-grammatische und homiletische Interpretation, betende Meditation, Ordnung der Gedanken, Bildung von Thema und Teilen, Ausarbeitung so früh, dass Zeit zur Umarbeitung

bleibt. Homiletische Musterwerke sind anhaltend zu studieren, fremde Predigten über denselben Text zu der eignen Predigt nicht zu benutzen, weil dadurch der Zeugnischarakter der Predigt verloren geht. (Gegen den Unfug, der mit solcher Ausbeutung fremder Predigten getrieben wird vgl. LEMME: Der Erfolg der Predigt 1888; das strafende Wort LUTHERS 63 371). Zur Gewinnung und Erhaltung der Produktivität sind legitime Mittel: die Nährung des Bewusstseins von der Hoheit des Berufs, Schriftstudium und Seelsorge. Nach gehaltener Predigt sind fremde Predigten ein fruchtbarer Massstab.

§ 62. Fortsetzung. Disposition und Proposition. Verhältnis des Textes zum Thema.

Die Disposition ist eine logische (disp. est rerum inventarum in ordine distributio), die Proposition eine künstlerische (homiletisch-technische) Funktion. Jene besteht in Zusammenstellung des Zusammengehörigen, diese in der Ordnung unter einen einheitlichen Gesichtspunkt (Thema), der nach verschiedenen Seiten hin (Teile) verwertet wird. Doch heisst Proposition und Partition nicht nur die Thätigkeit, sondern auch das Ergebnis derselben (Propositum, Partes). So besteht die Proposition aus Thema und Teilen, welche zu finden vornehmlich eine Gabe der Intuition ist.

1) Das Verhältnis des Textes zum Thema. a) Der Text muss so beschaffen sein, dass daraus ein Thema gewonnen werden kann, also 1) nicht zu kurz (z. B. selig, amen), nicht verstümmelt (z. B. Jh 3 13a); 2) nicht zu lang (z. B. ganze Kapitel des Römerbriefs bei RudKögel); 3) aber auch der Gemeinde nicht völlig unbekannt; 4) bei Perikopenzwang hat der Prediger sein Recht zu wahren, den Text zurecht zu schneiden, da sowohl die Einheitlichkeit des Themas, als die Verwertung des ganzen Textes homiletische Regel ist.

b) Nähere Bestimmungen über das Verhältnis des Textes zum Thema sind: 1) Das Thema findet sich wörtlich im Text, a) indem beide sich decken (z. B. Rm 12 15), b) indem ein Teil des Textes das Thema ist (z. B. Lc 10 38—42: eins ist not). In beiden Fällen sind die Teile die Ausführung des Themas nach Massgabe des Textes. 2) Das Thema ist eine Behauptung (z. B. Mt 15 21—28: der Glaube ist allmächtig [AdMonod]). Die Teile geben die Begründung. 3) Das Thema ist eine

Frage (z. B. Mt 21 1—9: wann kommt der König des Advents auch zu uns?). Die Teile geben die Antwort. 4) Das Thema ist eine Aufforderung (z. B. Werdet auch ihr heilig). Die Teile geben die Beweggründe zur Befolgung. 5) Das Thema giebt eine Überschrift (z. B. Der Pharisäer und der Zöllner). Die Teile geben dem Rahmen die Fülle (analytische Predigt).

c) Das Thema ist entweder ein Kausal- oder ein Finalthema. Das Kausal- (materiale, sachliche) Thema giebt an, worüber gepredigt werden soll, die Ausführung giebt eine Betrachtung, der Schluss wendet das Thema imperativisch. Z. B. I Jh 2 11—14: Die wahre Humanität wird erst im wahren Christentum erreicht — das wird an dem Gebot der Bruderliebe uns klar; denn 1) das Gebot, obgleich es allgemein menschlich ist, ist doch neu im Christentum; 2) die Verbindlichkeit des Gebots stellt erst das Christentum auf. Schluss: lasst uns rechte Christen werden, damit wir rechte Menschen seien. Moralpredigten sind meist kausal; die Gefahr ist immer Langweiligkeit. Das Final-(formelle) Thema weist auf das Ende der Predigt hin, welches das Thema erst mit dem Inhalt erfüllen wird. (Z. B. Eins ist not, 1) was ist dies Eine? 2) warum ist es not?)

d) Das Thema sei kurz, klar, wohllautend. Doppelthemata (z. B. Joseph von seinen Brüdern verkauft oder die verhängnisvollen Folgen des Neides) und gereimte Propositionen (von Bernh v Clairvaux, vgl. RCruel 292 ff., eingeführt, in neuerer Zeit von FrAhlfeld und KGerok oft angewendet) sind zu vermeiden; jene, weil sie den Reklametiteln von Räuberromanen gleichen, diese, weil der Reim den Gedanken leicht vergewaltigt und die Proposition als versus memorialis erscheinen lässt.

§ 63. Fortsetzung. Das Verhältnis der Teile zum Thema.

(JEZiegler, Fundamentum dividendi 1851). a) Die Teile werden gefunden 1) auf dem Wege der Induktion: die durch die Disposition gewonnenen Gruppen werden charakteristisch bezeichnet, und aus den so gewonnenen Teilen das sie bergende Thema gefunden; 2) auf dem Wege der Intuition; das intuitiv gefundene Thema wird der Logik, dem Text, der Rede gemäss geteilt. Dort die mühsame Arbeit, hier die künstlerische Schöpfung.

b) Auch die Teile (analog dem Kausal- und Final-Thema)

sind entweder formell oder sachlich. Das zum Thema Bemerkte gilt auch für die Teile.

c) Das Verhältnis der Teile zum Thema muss **logisch unanfechtbar** sein, so dass jeder Teil das Thema in besonderer Weise behandelt. Gewöhnliche Verstösse sind 1) die Teilung nach Subjekt und Prädikat (z. B. Die Liebe ist langmütig: 1. die Liebe, 2. die Langmut); 2) die Teilung nach Vorder- und Nachsatz (z. B. So ihr nicht Busse thut, werdet ihr auch also umkommen: 1. die Gefahr des Umkommens, 2. die Notwendigkeit der Busse); 3) die Trennung des Zusammengehörigen in mehrere Teile; 4) die Wiederkehr des Themas in einem der Teile (z. B. der Wert der Aufrichtigkeit: 1. das Wesen der Aufrichtigkeit, 2. der Wert der Aufrichtigkeit); 5) die Wiederkehr eines Teils in einem anderen (z. B. 1. das Verhalten Jesu zu der grossen Sünderin, 2. Jesu Freundlichkeit zu ihr). — Blosse Logik jedoch genügt nicht, weil korrekte Logik oft zu Wiederholungen nötigt; der Zweck der Rede ist gleicherweise zu beachten.

d) Auch die Teile seien einfach (simplex sigillum veri) und prägnant; doch ist alle Effekthascherei zu vermeiden.

e) 1. Die Ausführung der Teile braucht nicht von gleicher Länge zu sein, ja darf es nicht, weil die späteren Teile dem Hörer stets länger erscheinen, als sie sind, also bei gleicher Länge ihm zu lang vorkommen, demnach ihn ermüden. Ein gewisses Ebenmass ist jedoch erforderlich; die Vernachlässigung weist entweder auf einen logischen Fehler oder auf Nichtbeachtung des Redezweckes. 2. Über die **Zahl** der Teile entscheidet nicht allein die Logik (dichotomisch oder trichotomisch), sondern die praktische Erwägung der Behältlichkeit und des guten Geschmacks, welcher zu viele Teile (CLHARMS 8—12, GASÜSSKIND 18) verbietet und die Zahl 4 nicht überschreiten lässt. 3. Das Thema und die Teile sind (doch nur **einmal**!) anzukündigen, ausser wenn das Thema die Teile enthält (z. B. Rm 12 12); die Teile sind am **Anfang** der Abhandlung, nicht erst im Laufe der Predigt anzugeben, damit weder die Neugierde der Hörer erweckt noch ihre Erwartung getäuscht werde. Ob die betreffenden Teile am Anfang des Abschnittes zu wiederholen sind? Der Redefluss wird leicht unterbrochen, aber intelligentere Hörer wünschen es, und der Prediger entgeht dem Verdacht flüchtiger Arbeit.

§ 64. Fortsetzung. Methoden der Behandlung des Verhältnisses der Proposition zum Text.

Litt.: JGustDiegel, Denkschrift des evangelischen Predigerseminars zu Friedberg für die Jahre 1869—1885. Mit einer Abhandlung: Zur Entwicklung und Benennung der analytischen sowie der synthetischen Predigtform in der lutherischen Kirche Deutschlands. 1886.

SebGoebel, Methodologia homiletica 1672 führte die Unterscheidung von analytischer und synthetischer Methode ein. *Methodus analytica (resolvere) ad naturalem textus ordinem et cohaesionem est determinata, methodus synthetica (componere) est, qua unum alterumve thema eligitur et beneficiis textus tractatur et applicatur.* Die Definition der analytischen Methode hat sich erhalten; aber während Goebel die Synthesis von der Zusammenstellung des Predigtinhalts nach Massgabe des Themas unter gelegentlicher Benutzung des Textes versteht, fasst JBCarpzov (Homiletica ed. Rivinus 1704) die synthetische Methode als Zusammenfassung der Textesworte zum Thema: *Methodus synthetica est methodus, quae a textu thema componit, locum communem per justam consequentiam inde fluentem emit et argumentis textualibus deducit ac probat.* Ihm folgen JJLHüffell (S. 302), AlVinet (Hist. de prédication 1860 p. 639: *concentrer tous les éléments du texte*), CJNitzsch (S. 97: Zusammenfassung aller Textesteile in einen Satz, dessen logische Natur über die Gliederung des Ganzen verfügt). Durch solche Verschiebung ist Analysis und Synthesis kaum mehr zu unterscheiden. LorvMosheim (Anweisung, erbaulich zu predigen 1762) lenkt ohne Erfolg auf Goebel zurück (Analysis teilt den Text ab, Synthesis die Wahrheit und die Sache). HASchott dagegen führt neue Bezeichnungen ein: der Homilie setzt er die Predigt der freien Meditation entgegen und diese teilt er in Predigt der progressiven (synthetische) und regressiven (analytische) Methode ein, während GvZezschwitz analytische Methode die Entfaltung der begrifflichen Texteinheit zu einem begrifflichen Lehrausdruck nennt, synthetische Methode dagegen die Entfaltung des dem Text entnommenen begrifflichen Lehrausdrucks zur Entfaltung des Textes. Je nach der Definition versteht jeder unter synthetischer Predigt etwas Anderes, und selbst die analytische Predigt wird in die Verwirrung hineingezogen.

Es ist festzuhalten: 1) dass Homilie ursprünglich nur Gemeindepredigt ist ohne analytische oder synthetische Näherbestimmung; 2) dass seit Ende des 2. Jahrh. durch den Gebrauchswert apostolischer Schriften als Accidens der ὁμιλία (= sermo) die analytische Textbehandlung auftrat im Gegensatz zu dem griechisch-rhetorischen λόγος = oratio; 3) dass Augustin den Sprachgebrauch einführte: oratio = sermo = eine christliche Idee ausführende Predigt, im Unterschied von homilia = den Text auslegende Predigt. Hieran anknüpfend ist die analytische Predigt die den Text auslegende, nach Massgabe des Textes sich entfaltende Predigt, in einfachster Form ohne Thema und Teile, in künstlicherer Form mit Thema und Teilen, beides jedoch nur eine Art von Überschrift. Der Wert ist Förderung des Schriftverständnisses der Gemeinde, Verständlichkeit, Freude am Wort und keuscher Dienst am Wort; die Nachteile sind: Verkündigung der heil. Schrift, nicht Christi, nur zufällige Einheitlichkeit der Rede, mechanische Verwertung des Textes, Notwendigkeit besonderer Anwendung (vgl. die reformierte Predigtpraxis). Die synthetische Predigt ist die Ausführung eines Themas, wozu der Text gewählt ist, an sich gleichgültig, in welchem Masse derselbe verwendet wird. Der Wert der synthetischen Predigt ist die freie Verfügung über die religiöse Idee und freie Entfaltung rednerischer Kunst; daher für Festpredigten und Gelegenheitsreden geeignet. Die Nachteile sind die prinzipielle Textlosigkeit der Predigt (daher unter dem Perikopenzwang Vorliebe für die synthetische Predigt), die Auslieferung der Gemeinde an die Genialität des Predigers, Dämpfung der Schriftfreudigkeit der Gemeinde, Hinabsinken der Predigt zur religiösen Unterhaltung oder zur rhetorischen Kunstleistung. Seit LorvMosheim meint man die Vorteile beider Methoden in der Mischform der analytisch-synthetischen und der synthetisch-analytischen Methode zu vereinigen; allein die Form und der strenge Charakter beider Methoden wird dadurch verwischt, dass jene in der Anlage analytisch, in der Ausführung synthetisch, diese in der Anlage synthetisch, in der Ausführung analytisch ist; der Eindruck dort: der keusche Dienst am Wort sei dem Prediger lästig geworden; hier: der Flug seines Genius sei erlahmt.

Um die Vereinigung der Vorzüge der analytischen und

der synthetischen Methode herbeizuführen, ist festzuhalten: 1) dass jede Predigt eine Homilie sein muss, d. h. ein Zeugnis von Christo vor der Gemeinde Christi; 2) dass das Zeugnis von Christo sich an der geschichtlichen Urkunde von Christo bewähren, also textgemäss sein muss; 3) dass die formelle Bedingung der Wirkung der Predigt ihre Einheitlichkeit ist. Diese Erfordernisse werden in der s. g. Kunsthomilie geleistet (GBaur nennt sie: analytische, CJNitzsch: synthetische Predigt!), zu der jedoch nur einheitliche Texte zu verwenden sind. Der einheitliche Grundgedanke des Textes ist der Grundgedanke der Predigt; je nach Formulierung desselben wird derselbe im Anschluss an die oder in Abweichung von der Reihenfolge der Textgedanken in der Partition ausgeführt. Z. B. Joh 1 35—42: Christus das höchste Ziel unseres Suchens, 1. wie können wir ihn suchen? 2. wie sollen wir ihn suchen? 3. wie kommt unser Suchen zum Ziel?

§ 65. Elokution oder Ausführung der Predigt. Sachliche und sprachliche Ausführung.

1) Die sachliche Ausführung ist entweder analytisch (Begriffe erläuternd) oder synthetisch (Urteile entwickelnd). Für beide Arten sind Mittel: a) die Amplifikation, von den Rhetoren dazu missbraucht, dass aus einer Mücke ein Elefant oder umgekehrt gemacht wurde, von Hyperius (De formandis concionibus sacris I 15) legitimiert, wenn dadurch *talis ac tanta res ab omnibus agnoscatur, qualem et quantam agnosci par est, quod profecto aliud nihil est, quam homines aberrantes ad prudens sincerumque iudicium revocare.* Sie besteht darin, dass derselbe Gedanke durch Häufung von Argumenten (bezw. Prädikaten, Synonymen) wichtig gemacht wird (vgl. Parallelismus membrorum). Gefahr: hohler Wortschwall. b) die Individualisierung macht den abstrakten Gedanken konkret und fasslich. Der Begriff wird hinsichtlich seines Inhalts individualisiert durch Grund und Folge, hinsichtlich seines Umfangs durch Beispiele. Das Urteil wird individualisiert durch Nachweis der logischen Berechtigung und der empirischen Geltung. Die Individualisierung ist eigentlich Mittel der Darstellung, da der Gedanke nicht fortschreitet. Der Missbrauch der Individualisierung bezeugt Gedankenarmut und schmückt sich mit dem falschen Schein der Popularität.

2) Die sprachliche Ausführung. Die Rhetorik (Cornificius Rhet. ad Her. 1; Cic. Or. 21 69; de Orat. 3 52. 199; 55 212; Quinctil. Inst. XII 10 58) kennt drei Stilarten (genera verborum od. figurae): gravis (vehemens: in flectendo), mediocris (media: in delectando), extenuata (subtilis: in probando). Sie sind analog anzuwenden bei dem genus concionis epanorthoticum (exhortativum) mit dem finis movendi, bei dem genus epideicticum (mysticum, paracleticum) mit dem finis delectandi, bei dem genus didacticum mit dem finis docendi, doch, ebenso wie die drei genera concionis selbst, nicht eine ausschliesslich in jeder Predigt. Allen drei genera verborum seu dicendi sind folgende Fehler eigen: a) der Archaismus, b) der sprachlich nicht berechtigte Provinzialismus bezw. Vulgarismus, c) der Barbarismus in unnötigen Fremdwörtern und fremdsprachlichen Konstruktionen (übertriebener Gegensatz: der Purismus), d) der Neologismus, das Zerrbild der Sprachkunde und Denkkraft, e) die Verwechselung der Synonymen (besitzen und haben, lichter Haufe), f) die Veränderung der verba sollemnia (bes. II Kor 13 13; Phl 4 7; Num 6 24 ff.); g) die Amphibolie (billiger Richter, gemein), h) Missbrauch des Pleonasmus, so dass dieser nicht ein wichtiges Merkmal des Begriffs (hässliche Sünde) hervorhebt, sondern ähnlich wie i) die Tautologie überflüssige Prädikate (Synonyma) häuft. Die Erfordernisse aller drei Stilarten sind: a) Klarheit der Sprache, Überschaulichkeit der Perioden, b) Natürlichkeit der Sprache (Gegensatz: Geschraubtheit), die eins ist mit dem Adel der Sprache (Gegensatz: Trivialität), c) Bewegung (Gegensatz: stereotype Konstruktion der Sätze), Wohllaut (richtige Wahl und Abwechselung der Vokale und Konsonanten), Wohlklang (in der der Rede eigentümlichen rhythmischen Gliederung der Sätze), d) Biblizität, die jedoch nicht in Häufung von Bibelstellen, noch weniger in einfacher Übernahme orientalischer Bilderrede (Biblizismus) besteht, sondern in dem ἅγια ἁγίως und Bewahrung des biblischen Ausdrucks für biblische Vorstellungen, e) Volkstümlichkeit, von Popularität verschieden wie die Sitte von der Mode, mit Biblizität nahe verwandt, f) Kraft der Sprache, welche jedoch nur der Ausdruck für die Kraft der Sache, der Gedanken ist: das Zeugnis von Christo in sachgemässer Form, — das ist die δεινότης der Predigt (Gegensatz: Schüchternheit und hohles Pathos).

§ 66. Fortsetzung. Sprachliche Hilfsmittel zur Veranschaulichung der Gedanken.

Jedes Wort hat ursprünglich sinnliche Bedeutung, also ist unsere Sprache überhaupt stets bildlich. Da aber die bildlichen Ausdrücke abstrakte Bedeutung gewonnen haben, so bedarf es zur Veranschaulichung besonderer als solcher erkennbarer bildlicher Ausdrücke. Der Missbrauch des Bildes ist die Katachrese, entweder Verbindung eines bildlichen Subjekts mit einem Prädikat, welches wohl zu gedachtem Subjekt selbst, nicht aber zu der Bildlichkeit passt, oder Verbindung mehrerer einander widerstrebender Bilder.

Die rechtmässigen Hilfsmittel sind teils Tropen (tropi, τρόποι) zur Verdeutlichung von Begriffen in Vertauschung von Wörtern, teils Figuren (figurae, σχήματα) zur Erzeugung von Urteilen in Ersetzung von abstrakten durch sinnlich belebte Wörter.

I. Die Tropen sind

a) sachlich in Verwendung sachlicher Ausdrücke, nämlich: 1) Metapher oder Vertauschung zweier Wörter auf grund eines gemeinsamen Merkmals; 2) Metonymie oder Vertauschung auf grund der Korrelation (Unterarten: Euphemismus und Ironie [I Kor 4 8 ff.; II Kor 11 19 ff.] — Vorsicht!); 3) Allegorie oder in einem Satz durchgeführte Metapher.

b) logisch zur Veranschaulichung eines logischen Verhältnisses: die Synekdoche (Teil statt des Ganzen, Ganzes statt des Teils, Individuum statt des Genus u. s. w.). Unterarten: die Hyperbel (z. B. Job 40 18) und Litotes (in Bezug auf den Redner Tapeinosis oder Meiosis).

c) grammatikalisch zur Veranschaulichung durch ungewöhnliche grammatikalische Verbindungen, 1) die Personifikation (προσωποποιΐα), Abart: die Apostrophe; 2) die Sermonikation (Rede und Gegenrede); 3) die Annomination (Wortspiel durch Veränderung der Buchstaben [Legende: Lügende] oder absichtliche Amphibolie). — Reine Verbaltropen sind die Vertauschungen der Tempora, Präsens statt Futur, Infinitiv statt des Imperativ u. dergl.

II. Die Figuren sind:

a) sachlich in Veranschaulichung sachlicher Verhältnisse. 1) Epitheton ornans. Abart: das Oxymoron (grün ist des Le-

bens goldner Baum); 2) Umschreibung (περίφρασις) — Prädikate statt des Begriffs (Jes 57; I Tim 6); 3) Vergleichung, nämlich a) Komparation (deine Augen sind wie Taubenaugen u. dergl., vgl. besonders Cant 4), b) Gleichnis oder Parabel. Abart: Allusion oder Anspielung, gestattet, wenn sie deutlich ist und Gleichgesinnten vorgetragen wird.

b) logisch in Verwendung eines Begriffs nach der dem andern Begriff zugewendeten Seite, nämlich 1) Antithese, 2) Steigerung (gradatio, ἡ κλῖμαξ); Species: die Korrektion (ἐπανόρθωσις), z. B. Rm 8 34 (Antithese und Klimax Mt 5 44 ff.; Act 3 13—15). Die Antiklimax ist Steigerung unter dem Schein der Abschwächung; 3) Verschweigung oder angekündigte Umgehung (praeteritio, παράλειψις, παρασιώπησις); 4) Präokkupation (πρόληψις), z. B. Rm 3 1. 3. 5. 9. 27; 4 1. 3; 6 1; 7 13 u. s. w.; 5) Zugeständnis (concessio), z. B. II Kor 11 21 ff.; Phl 3 4 ff.; Lc. 10 25—28.

c) grammatikalisch in Veranschaulichung eines Begriffs durch regelwidrige Behandlung der Sprachgesetze. 1) ἀποσιώπησις oder reticentia (Ps 6 4; Verg. Aen. 1 135: Quos ego!); 2) Ellipse und Anakoluthie, jene in Ausfall des Nachsatzes (Eph 3), diese in Veränderung der Konstruktion (Act 7 40); 3) Asyndeton (Phl 4 8) und Polysyndeton (Phl 4 9); 4) Wiederholung (repetitio), nämlich a) Epizeuxis (Wahrlich, wahrlich), b) Anaphora (Mt 5 3—10); c) Epiphora oder Refrain (Lc 13 3. 5); d) Epanalepsis (ἀναδίπλωσις), Wiederholung des Satzanfangs am Schluss des Satzes (oft in der Poesie, in der Rede zu meiden); e) Epanodos oder Wiederholung des Satzes in umgekehrter Wortfolge (Hes 7 6); f) Polyptoton (multicasus) oder Wiederholung desselben Wortes in verschiedenen Flexionsformen (Apc 1 4); g) Annominatio (vgl. den Tropus) oder Wiederholung desselben Worts in verschiedenen Wortformen (einen guten Kampf kämpfen, vgl. Jes 33 4; 58 3—6); 5) Inversion, als Mittel, den Gedanken ohne Rücksicht auf grammatikalische Regeln durch Zusammenschluss des Zusammengehörigen klar zu machen, durchaus erlaubt; nur missbraucht ist sie unschön; 6) Die Hysteresis (Conrlken: Diss. theol.-phil. 1749, I, diss. VII) besteht darin, dass zwei Paare von Satzteilen so verbunden werden, dass das 1. Glied des 2. Paars auf das 2. Glied des 1. Paars, das 2. Glied des 2. Paars auf das 1. Glied des 1. Paars Bezug hat (Philem v. 5; I Sam 6 7; Ps 49 3; Jes 11 9 u. s. w.,

Mt 6 24; Rm 11 22; I Kor 6 11 u. s. w.); 7) das Hysteronproteron (Hebr 11 32). — Die Kenntnis dieser Hilfsmittel soll nicht dazu dienen, von ihnen möglichst viel Gebrauch zu machen, sondern den Sinn gegen Verunstaltungen des Stils zu schärfen.

§ 67. Fortsetzung. Die Ausführung im Einzelnen. Die Einleitung. Invocatio.

Die Einleitung (*προοίμιον*, Vorspiel oder Wegbahnung, principium, exordium), von Mosheim, Palmer gering geschätzt, von Chrysostomus, Luther, RKögel oft weggelassen, hat einen bestimmten Zweck, der sich aus dem terminus a quo und ad quem ergiebt. Der terminus ad quem ist die Proposition; der terminus a quo ist verschieden. Bei der analytischen Predigt, deren Einleitung vom Text zum Thema führen soll, ist der terminus a quo der Text selbst (Kontext [?], Spezies und Genus, Vergleichung des Gegenstandes mit einem andern, der Eindruck des Textes bei den Hörern) oder auch die kirchliche Zeit, das gesungene Lied, das liturgische Gebet u. s. w. Die Textverlesung muss der Einleitung vorangehn. Bei der synthetischen Predigt soll die Einleitung 1) die Veranlassung der Wahl des Themas zeigen und 2) die Wahl des Textes zu diesem Thema motivieren; sie knüpft an das gesungene Lied oder das liturgische Gebet, eine bekannte oder individualisierende Thatsache, verbreitete falsche Meinung oder Sitte, Thatsache des Festes u. s. w. an. Die Textverlesung folgt naturgemäss auf die Einleitung. Die Kunsthomilie hat freieste Verfügung über den Stoff der Einleitung; von der Veranlassung des Themas ausgehend hat sie dies als den Grundgedanken des Textes zu erweisen; von dem Text ausgehend hat sie den Grundgedanken desselben als das Thema hinzustellen. Die Textverlesung wird naturgemäss meistens der Einleitung vorangehn. — Unbedingte Grundregel für jede Einleitung ist, dass sie an etwas den Hörern Bekanntes, in ihrem Bewusstsein Gegenwärtiges anknüpft.

Seit Geiler v Kaisersberg und Barletta ist als terminus a quo der Einleitung das Paradoxon oder die Anekdote nicht selten; nur Prediger-Originalen (FrAhlfeld, OFuncke) mag deren keusche Verwendung gestattet sein.

Sorgfalt und genaue Abwägung jedes Ausdrucks ist auf die Einleitung zu verwenden, weil die Hörer für den Gegen-

stand erst erwärmt werden sollen. Simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium (Bengel: Gnomon) sind ohne Pathos, in langsamerem Tempo, jede Möglichkeit der Steigerung gewährend vorzutragen. — In der Einleitung ist das Pulver der Abhandlung nicht zu verschiessen; das Zeitmass $\frac{1}{8}$ bis $\frac{1}{5}$ der ganzen Predigt. — Die Einleitung ist natürlich zuerst auszuarbeiten, mitunter jedoch führt die Not auf Cic. de Orat. II 77 ff., der die Einleitung nach Vollendung der Abhandlung auszuarbeiten empfiehlt.

Die Invocatio, suspirium (Hyperius I 8, vgl. Aug. de doctr. chr. IV 15: *ante exordium veteres orabant*), hat auf die Textverlesung zu folgen (notwendig ist sie nicht); sie sei sehr kurz, *ad auxilium Spiritus Sancti implorandum directa.* Ein längeres freies Gebet nach der Einleitung (altreformiert) ist unstatthaft, a) weil es die Propositio vergessen macht; b) weil es die wichtige Einleitung entwertet; c) weil die Hörer nicht mitbeten können; sie vernehmen nur in Andacht die Worte.

§ 68. Fortsetzung. Transitus. Texterklärung. Homiletischer Beweis. Anwendung. Schluss. Zeitmass.

Die Transitus stellen die Gliederung der Predigt her. Fehler bei ungeübten Homileten: statt der Transitus Ankündigung des folgenden Teiles; bei geübten Homileten: Verdeckung der Transitus. Stoff der Transitus: Einwurf in rhetorischer Frage, Anknüpfung an ein zuletzt gebrauchtes Wort oder Bild, Hervorhebung des klimaktischen Aufbaues der Predigt u. s. w.

Texterklärung ist um so weniger zu entbehren, je analytischer die Predigt angelegt ist. Ihr Ort ist: die Einleitung, Anfang des ersten Teiles, auch zerteilt an den Anfängen der Teile. Sie ist verschieden bei geschichtlichen und Lehrtexten. Die geschichtlichen Texte fordern treue Schilderung der Situation, Heraushebung des Bleibenden und Ewigen aus dem einmaligen Geschehen. Typisch-symbolische Verwendung ist legitim, doch nicht allegorische Deutung. Die Worterklärung von Lehr-(Spruch-)Texten hat sich vor schulmässigen Definitionen zu hüten und den Bildungsgrad der Hörer zu beachten. Ob Korrektur der rezipierten Bibelübersetzung? Die Sacherklärung, welche auch bei dem geschichtlichen Text nicht fehlen darf, hat sich bei Lehrtexten teils der Paraphrase, teils der Vergleiche und Beispiele zu bedienen.

Der homiletische Beweis, für die Predigt dasselbe, was für die antike Rede die Confirmatio und Confutatio (Redargutio), ist notwendig 1) durch das Widerstreben des Willens des Fleisches wider den zu stärkenden Willen des Geistes bei den Hörern; 2) durch die Aufgabe der Predigt zu überzeugen. Der homiletische Beweis hat nicht die unerfüllbare Aufgabe, die Nichtwollenden zu überzeugen; zum beweisenden Prediger gehört daher der Zuhörer, der sich etwas beweisen lassen will (Joh 7 16. 17). Der Gang des Beweises wird immer vom Concessum zum Concedendum sein. Die Arten des Beweises sind: 1) der logische, entweder positiv ex concessis zu führen, oder negativ ad absurdum (Mt 12 27); 2) der empirische, der sich ans Gewissen wendet und genaue Gemeindekenntnis voraussetzt; 3) der historische (Reden in der Apostelgeschichte), der auf der Selbigkeit des menschlichen Herzens und des göttlichen Heilswillens beruht (Kirchengeschichte, Missionsgeschichte). Die Anordnung der Gründe ist verschieden; bei der Confirmatio: fortiora, fortia, fortissima, bei der Confutatio: infirma (des Gegners), fortia, infirmissima (Quinctil). Grössere Macht als alle homiletischen Beweise hat das Zeugnis des Predigers von Christo. Gegen Abwesende oder selten Anwesende ist das Beweisverfahren nie ausdrücklich zu richten.

Die Anwendung (Applicatio) geschieht vornehmlich in der Vorbereitung nach Bengels Spruch: Applica te ad textum, applica textum ad te. Der Prediger hat zuerst sibi ipsi zu predigen, damit er eins sei mit dem Wort der Verkündigung und mit der Gemeinde vor demselben Wort und demselben Herrn. Deshalb soll er wissen, dass Gott selbst die Anwendung zu machen hat.

Demnach ist selbstverständlich, dass die Anwendung nicht ein Teil der Predigt sein darf (FALampe; lutherische Scholastik), sondern die ganze Predigt durchziehen muss. Das gilt insonderheit von der Paränese und dem ἔλεγμός; dieser ist berechtigt nur im Munde dessen, der die Sünde der Gemeinde als eigene Last trägt; die kommunikative Form ist soweit möglich stets anzuwenden, und ohne Ansehen der Person ist zu verfahren.

Der Schluss der Predigt (peroratio, epilogus) hat die Wirkung der Predigt zu konzentrieren, hat nicht neue Gedanken zu bringen, sondern in die Einleitung oder die Proposition zu-

rückzulenken. Ist ein besonderer Schlussteil nötig? GvZezschwitz: ja; AKrauss: nein, denn nur die Fabel habe einen besonderen Schluss, im Drama sei der letzte Akt der Schlussakt. Aber die Predigt, die doch weder Fabel noch Drama ist? HBassermann richtig: die didaktische Predigt bedarf eines rekapitulierenden Schlusses, nicht die epanorthotische und die parakletische Predigt. Wohl aber bedarf jede Predigt eines wirklichen Schlusses, der das einheitliche Ganze vollendet. Die Quelle des Schlusses ist analog dem nach Aristoteles Massgebenden für den Zweck der Rede und analog dem für die Wahl des Predigtgenus Bestimmenden: die Person des Predigers (und sein Interesse), die Personen der Hörer (und ihr Heil), die Sache (und ihr Segen).

Bengel bemerkt in seinem Gnomon zu Mt 7 27: *„non opus est, omnes homilias desinere in usum paracleticum“*; die entgegenstehende Meinung von Krauss u. a. ist zurückzuweisen. Anderseits wird CJNitzsch recht behalten: *„Niemals darf der absolute Schluss im Elemente [der Drohung und] der abgeschnittenen Hoffnung der Gnade geschehen“* (II 119). Der Zusatz: *„denn das göttliche Wort hält es nicht so“* ist nicht richtig (vgl. die prophetischen Reden AT.s) und würde um deswillen nicht massgebend sein, weil im „göttlichen Wort“ keine Gemeindepredigt vorliegt. Dass ein drohender, besser: warnender Schluss unter Umständen wohl angebracht ist, dürfte gewiss sein.

Das Zeitmass der Predigt richtet sich nach dem Herkommen; in Holland $1\frac{1}{2}$ Stunden, in England und Schweden $\frac{1}{4}$ Stunde, bei uns $\frac{1}{2}$—$\frac{3}{4}$ Stunden. Übertrieben die Stufenreihen von ClHarms: 1) kurz und gut; 2) kurz und schlecht; 3) lang und gut; 4) lang und schlecht.

§ 69. Die Predigt als Vortrag.

Litteratur: RBenedix, Der mündliche Vortrag[3] (3 Teile) 1871. — CFTheSchuster, Der gute Vortrag, eine Kunst und eine Tugend. 1881. [2]1892.

1) Die Memorie der konzipierten Predigt bedingt die Stoffmächtigkeit des Predigers. Das Lesen des Konzepts ist in der englischen Kirche (35. Art. v. 1571) Vorschrift, durch die Aufklärung nach Deutschland gekommen, jetzt allgemein hier als die Predigt verderbend erkannt; in Holland noch allgemein üblich. — Die Stoffmächtigkeit muss völlig sein; nicht steckenbleiben, ebenso wenig heimlicher Konzeptgebrauch. Am

besten bleibt das Konzept zu Hause, oder es liegt in der Bibel, um im Notfall vor aller Augen benutzt zu werden. Schwierigkeit hat die Memorie lediglich bei Anwendung einer falschen Methode derselben. Der Zweck der Memorie ist die Ermöglichung der auf Stoffmächtigkeit beruhenden freien Reproduktion der im Konzept niedergelegten Predigt, nicht die Ermöglichung eines buchstäblichen oder wörtlichen Hersagens des Konzepts; denn nicht das Konzept, sondern die Sache soll zum Vortrag kommen. Dazu ist eine doppelte Memorie not, eine sachliche (m. realis) und eine wörtliche (m. verbalis). Die sachliche muss sofort nach dem Konzipieren durch oder ohne Niederschreiben des Gedankenganges gelingen; wenn nicht, so sind logische Fehler da, die zu korrigieren sind. Erst nach vollständiger Absolvierung der sachlichen ist die wörtliche Memorie vorzunehmen; macht sie Schwierigkeit, so fehlt es dem Ausdruck an Kongruenz mit dem Gedanken und an Präzision. Die wörtliche Memorie ist also judiziöser Natur. Die freie Reproduktion verfügt dann ungehindert über Gedanken und Wortlaut; die Modifikation beider auf der Kanzel geschieht ohne Schwierigkeit. Treue in sachlicher und wörtlicher Memorie verringert fortschreitend den Zeitaufwand.

Durch die richtige Deklamation kommt die Predigt zur Wirkung, ohne sachgemässen Vortrag ist sie wirkungslos. In unsrer Zeit ist richtige Deklamation umsomehr not, als unsre Zeitgenossen durch guten Vortrag verwöhnt, und anderseits ästhetisch überempfindlich sind, was für den Prediger eine Aufgabe und eine Versuchung in sich schliesst. Der gute Vortrag ist Kunst und Tugend, weil die rohe Natürlichkeit durch Selbstzucht geadelt werden muss, und des Vortrags Güte in unbedingter Sachgemässheit besteht. Also mit meinen Mitteln in meiner individuellen Art muss der Sache ein entsprechender Ausdruck gegeben werden, was für die verschiedenen Reden (Grabrede, Traurede u. s. w.) eine verschiedene Art des Vortrags erheischt (Gegensatz: Manier). Die Erfordernisse sind: a) Verständlichkeit für alle Hörer ohne Schreien, nach ClHarms: 1) lautes Sprechen, das jedoch verständlich wird durch scharfes Artikulieren (durch Gesang, besonders durch anhaltendes gutes Vorlesen zu gewinnen). Fehler: die Unreinheit der Vokale (a und o, ei und eu u. dergl.) und Verwechselung der Konsonanten (b und p, g und k u. s. w.),

die Bildung der Laute am Gaumen oder in der Kehle (Heiserkeit), da sie doch (besonders s, z, r) vorn im Munde zu bilden sind (nicht lispeln), das Verschlucken oder die zu starke Betonung der Endsilben, das Stoccato (falsches Atemholen oder Unsicherheit der Memorie); 2) langsames Sprechen, aber natürlich, daher verschiedenes Tempo der Jugend und des Alters. Beachtung der natürlichen Pausen in Interpunktion und Periodenbau, in Unterscheidung des Wichtigen und Minderwichtigen, aber im Verhältnis zum Tempo und zur Sache. Das Tempo ist verschieden je nach dem Charakter der Predigt (Karfreitags- und Osterpredigt), dem Genus der Predigt und der Predigtteile (Einleitung, Abhandlung, Schluss); 3) lieblicher Vortrag (nicht süsslich), weil zeugenhaft und herzgewinnend; d. h. in Wärme und Lebendigkeit, in Wahrheit und Lauterkeit; geboren aus der Zeugenschaft Christi (Gegensatz: Salbadern in hohlem Pathos oder Sentimentalität). b) Die richtige Betonung 1) des Quid: der Hauptton fällt auf das Wort, das einen Gegensatz markiert (häufige Fehler bei Ps 124 8; Phil 4 7); 2) des Quomodo: jeder Prediger hat von seiner mittleren Tonhöhe (Grundton) auszugehen und stets wieder darauf zurückzulenken; sonst entsteht Monotonie oder Kanzelton. — Um die Frische der Stimme zu erhalten, ist Abhärtung der Respirationsorgane durch kalte Waschungen, leichte wollene Unterkleidung, Gurgeln mit Salzwasser zu empfehlen.

Die Aktion hat auch Jesus nicht verschmäht, vgl. Lc 6 20 — Mc 10 21. 23. 27; 3 5. 34 — Lc 22 61 — Mt 12 49; Lc 24 50. Die Aktion muss subjektiv notwendig sein, daher natürlich. Das Normale ist, dass die Aktion als körperliche Beredsamkeit der sprachlichen entspricht; sie soll a) veranschaulichen (Leon. da Vinci), daher muss der Prediger gesehen werden; b) bekräftigen durch Hand- und Arm- (weniger durch Kopf-)Bewegung; doch werde weder die Natürlichkeit noch die heilige Schönheit verletzt.

Drittes Buch.

Poimenik.

Litteratur: AlVinet, Théologie pastorale. 1850. — ChrPalmer, Pastoraltheologie. 1860. — CWindel, Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge. 6 Hefte. 1872 ff. — RKübel, Umriss der Pastoraltheologie. 1874.

— ALSCHWEIZER, Pastoraltheorie oder die Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers. 1875. — WLÖHE, Der evangelische Geistliche. ^{3}1876. — JPALUDAN-MÜLLER, Der evangelische Pfarrer und sein Amt. ^{2}1881. — FLSTEINMEYER, Die spezielle Seelsorge in ihrem Verhältnis zur generellen. 1878. — JFRWUCHERER, Pastoralbriefe. Briefe eines Vaters an seinen Sohn, der zum hl. Amt getreten ist. 1889.

§ 70. Name und Begriff der Disziplin.

Vor Schleiermacher war die „Pastoraltheologie" die einzige für einen Pfarrer notwendig scheinende Disziplin; bis heute ist die „Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge" die einzige Disziplin, welche in allen Bearbeitungen der praktischen Theologie sich findet. Allein der Name Pastoraltheologie ist für unsere Disziplin nicht brauchbar; denn der Name bezeichnet etwas sehr Verschiedenes; nämlich a) die gesammte Disziplin der praktischen Theologie, so JFCGräffe: Handbuch der Pastoraltheologie nach ihrem ganzen Umfange 1803; FBKöster: Lehrbuch der Pastoralwissenschaft 1827; ClHarms: Pastoraltheologie 1830 (1. der Prediger, 2. der Priester, 3. der Pastor); AFCVilmar: Lehrbuch der Pastoraltheologie herausgegeben von Piderit 1872. Die römische Kirche hat diesen Namen für praktische Theologie bis heute festgehalten; b) eine besondere Disziplin, ähnlich der Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge, doch unbestimmt; so LvMosheim: Pastoraltheologie 1754; HANiemeyer: Homiletik; Pastoralwissenschaft und Liturgik; ChrPalmer: Pastoraltheologie neben der Theorie der Seelsorge als „Ergänzungsgebiet" ohne bestimmten Inhalt. In der That verstand man seit der Mitte des 18. Jahrh. darunter teils die Amtsmoral des Pfarrers, teils die Lehre von der Geschäftskunde und Verwaltung und dergl. Willkürlichkeiten mehr.

Heute ist man einigermassen darüber einig, dass der Name Pastoraltheologie wegen seiner Missverständlichkeit nicht anwendbar ist. Aus demselben Grunde empfiehlt sich auch die Pastoraltheorie (Schweizer, Krauss) nicht. vZezschwitz und vOosterzee schlagen den guten Namen Poimenik vor, der allen Missverstand ausschliesst und aus dem Griechischen analog der Katechetik, Homiletik, Liturgik, Kybernetik gebildet ist. Nur Steinmeyer macht die Einwendungen: a) das neutestamentliche *ποιμαίνειν* sei ein viel weiterer Begriff. Richtig; aber Liturgik, Homiletik sind nicht die Lehren der neutestamentlichen *λειτουργία*, *ὁμιλία*, und wie steht's mit dem Titel

von Steinmeyers Buch: Die Eucharistiefeier? b) Der Name Pastor oder ποιμήν passe nur für den Namen Pastor bonus, Christus. Aber vgl. Joh 21 15–17; Eph 4 11. Gerade in der Beziehung auf den Pastor bonus liegt für den evangelischen Seelsorger das höchste Motiv, zu lieben, zu dulden wie Christus und für geistliche Zwecke nur geistliche Mittel anzuwenden, und das höchste Quietiv, da Christus selbst der eigentliche Seelsorger ist. Er der Oberhirte, der Pastor nur sein Diener, Vor-, Mit-, Nach-Arbeiter. Demnach bleibe es bei dem Namen Poimenik für die Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge.

Auch der Begriff und Inhalt der Disziplin wird verschieden bestimmt. Dass es sich um die Einwirkung des Einzelnen (als Organ der Kirche, der Gemeinde) auf den Einzelnen (als Glied der Kirche, der Gemeinde) handle, bestreitet vZezschwitz; das Eigentümliche sei der „dynamische Gemeinschaftseinfluss", jenes sei nur Ausnahme. Allein der „dynamische Gemeinschaftseinfluss" findet im Kultus und im Gemeindeleben statt; fehlt die spezielle Seelsorge, so fehlt der Einfluss der Kirche auf die Volkssitte. Auch darüber ist Zwiespalt, welche Einzelnen Gegenstand der speziellen kirchlichen Seelsorge seien (s. unten). Ferner erweitert Schweizer (Krauss) den Inhalt der Disziplin sogar auf kirchliche Buchführung, während Steinmeyers Ausführung in dem Satze gipfelt: *„Die (Privat-)Beichte ist die Form, welche der heil. Geist für die Seelsorge gewollt und geordnet hat."* Schleiermacher rechnet sie unter die ordnenden Thätigkeiten, Nitzsch (und ThHarnack) unter die erbauenden im Gegensatz zu den ordnenden; Ehrenfeuchter (ähnlich Knoke) stellt sie mit der Kirchenpolitik zusammen, Seyerlen mit der Katechetik (auch Schleiermacher u. a.).

Zur Bestimmung des Begriffs und Inhalts ist wichtig: a) dass spezielle Seelsorge allgemeine Christenpflicht ist kraft des allgemeinen Priestertums, jedem in seinem Kreise; die kirchliche spezielle Seelsorge übt die Kirche durch ihren Mandatar an ihren Gliedern; b) alle kirchlichen Funktionen haben den Zweck der cura animarum, besonders die Funktionen der Kirche durch das geistliche Amt. Alle übrigen dienen der cura generalis, weil sie die Gemeinde angehen, die spezielle kirchliche Seelsorge ist specialis, weil sie das einzelne Glied angeht. Wie in der Katechese und Predigt die Heiligkeit der

Kirche wirksam ist, so auch in der speziellen kirchlichen Seelsorge. Aus dem allem resultiert die Definition der Poimenik als die Theorie der kirchlichen speziellen Seelsorge.

§ 71. Umriss der Geschichte der speziellen kirchlichen Seelsorge in Theorie und Praxis.

Bis Ende des 16. Jahrhunderts. Aus der Herrschaft Christi über die Kirche und aus dem Wesen der Kirche ergiebt sich das Vorhandensein der Seelsorge zu allen Zeiten, ob auch der Natur der Sache nach geschichtliche Beweise teilweise fehlen. Die Form der speziellen kirchlichen Seelsorge kann erst mit der Kirche dasein; der Sache nach ist sie in Christo vorbildlich vorhanden in der rezeptiven Form Mt 11 28—30; Lc 7 36—50; 15 1. 2; in der spontanen Form Lc 15 3—10; 19 1—10. Paulus beschreibt seine seelsorgerliche Praxis Act 20; Christus selbst ist Massstab und Ziel der Seelsorge: Phil 2 5; Rm 8 29; Kol 1 28; Eph 4 13; dadurch sind alle niederen Massstäbe und Ziele ausgeschlossen. Der Seelsorger ist der Brautwerber Christi, damit Christus selbst völlig und allein der Seelsorger sei. Daher will Paulus das väterliche Ansehen in Anspruch nehmen (I Kor. 4 15) und die Gemeindeglieder zur Mitarbeit heranziehen (Eph 4 11. 12).

Die spezielle kirchliche Seelsorge trägt immer das Gepräge ihrer Zeit 1) nach dem herrschenden Kirchenbegriff (Heilsgemeinschaft, Heilsanstalt), 2) nach den Institutionen der Kirche; je hierarchischer sie ausgebildet sind, desto mehr giebt die Handhabung dieser Formen die Form der Seelsorge; 3) nach dem vorhandenen geistlichen Leben (ob oberflächlich und rein formell, oder geistlich tief). Die Briefe und Gutachten der Kirchenväter und Kirchenlehrer zeigen die Art der Praxis; ernst und schön Chrysost. hom. 34 in ep. ad Hebr.: *Omnium et singulorum, qui curae tuae sunt commissi, tibi reddenda est ratio; cogita, in quanto verseris periculo; mirum, si sacerdos salvetur.*

Das theoretische Hauptwerk des Mittelalters ist Gregor M.: Liber pastoralis curae (Regula pastoralis), namentlich die 40 Kapitel des 3. Buches mit ihrer Aufzählung vieler Seelenzustände und der Art ihrer Behandlung (von Gregor II 7 stammt auch die falsche Etymologie: sacerdos (-dōtis) von sacer dux (dŭcis); es ist vielmehr ein verb. mixtum: sacer διδώς).

Die Reformation eröffnete prinzipiell die richtige Bahn für die spezielle kirchliche Seelsorge durch ihren evangelischen Begriff der Kirche, des Priestertums, des Verhältnisses von Wort und Sakrament, durch ihre Eröffnung der Bibel für alle, durch ihr Verhältnis zum bürgerlichen Berufsleben, zur Kunst und Wissenschaft. Aber die praktische Durchführung war der lutherischen Reformation nicht gegeben infolge ihrer inneren Kämpfe und ihrer Erstarrung in neuem Scholastizismus (doch vgl. ANebe: Luther als Seelsorger 1883). Anders die reformierte Kirche. Conf. Helv. post. (1566) 18 (NIEMEYER 505f.) giebt ausführliche Vorschrift spezieller kirchlicher Seelsorge; ebenso Hyperius: De theologo. Calvin selbst ist der Urheber (Les ordonnances ecclesiastiques de l'Eglise de Geneve 1541 [RICHTER I 344ff.]; ad Act. 20 2). Die visitatio domestica ordinata vel stata seitens des Pfarrers und eines Ältesten wurde 1550 in Genf mit grossem Erfolg eingeführt, von aLasco mit tiefem Ernst in seiner Fremdengemeinde getrieben, und von aLasco her kam durch die Synode von Wesel 1568 die Observanz in die reformierten Gemeinden Deutschlands. Eigentümliche Unterscheidung von regelmässigen spontanen Hausbesuchen und Krankenbesuchen in der Hess. Kirchenordnung 1657 (6 § 10) bei LBüff S. 221—229.

§ 72. Fortsetzung.

Vom 17. bis 19. Jahrhundert. Der gesetzliche Charakter der reformierten kirchlichen Seelsorge muss in der Handhabung durch nicht hervorragende Prediger mechanisiert werden, wie dieselbe auch von dem falschen Verhältnis des Pastors (Aufseher) zu der Gemeinde (Beaufsichtigten) ausgeht. Sie hat sich daher nicht allgemein halten können; doch ist den reformierten Gemeinden das Bedürfnis nach und die Selbstverständlichkeit der spontanen speziellen kirchlichen Seelsorge geblieben. In der lutherischen Kirche kam das Bedürfnis der Gemeinden nicht auf; die Praxis schränkte sich vorwiegend auf das mechanisch gehandhabte Beichtinstitut ein; als dies durch den Pietismus fiel, verwilderte die seelsorgerliche Praxis oder hörte völlig auf. Doch fehlt es im 17. Jahrh. nicht an litterarischen Ermahnungen: AMengering († 1646), scrutinium conscientiae; AQuenstedt, Ethica pastoralis (73. und 122. Monitum); PTarnov, De sacrosancto ministerio libri tres 1624; JLHartmann, Pastorale evangelicum 1678ff.; SDeyling, Institutiones prudentiae pa-

storalis 1734 (3. Ausg. 1768, Pars III § 34 pag. 338 ff.). Allein trotzdem ist bis zum Pietismus die seelsorgerliche Verpflichtung mehr Konzession als Postulat (Steinmeyer). Die Konzession war motiviert 1) durch die ratio rei in der Kirche des Evangeliums; 2) durch die Zerrüttung des christlichen und kirchlichen Lebens in und nach dem 30jährigen Krieg. Dies Zweitgenannte ist ausschlaggebend in den Vorläufern des Pietismus, z. B. ThGrossgebauer: Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion, ebenso in dem Pietismus, wodurch die Übung spezieller kirchlicher Seelsorge zur Schmach für die Gemeinden wurde. Dies der Krebsschaden der kirchlichen Seelsorge in Theorie und Praxis der lutherischen Kirche, selbst bei Schleiermacher und seinen Nachfolgern, sogar bei Nitzsch, der die Seelsorge „mit Rücksicht auf die innere Mission" behandelt. In der Seelsorge des Pietismus (PhJSpener: Theol. Bedenken; Pia desideria; AHFrancke: Idea studiosi theol.; Monita pastoralia theol.) kommt bei allem Ernst der Auffassung ein unsicheres Schielen auf die Hilfe der Magistrate, ein engherziger Betrieb der ecclesiola in ecclesia hinzu, und mutloses Nachlassen ist die Folge.

Ausser dem, was in der Brüdergemeinde und im Württemberger Pietismus geleistet ist, darf aus dem 18. Jahrh. die Theologia pastoralis practica, 10 Bände, 1737 ff.; LvMosheim, Bibliothek gesammelter moralischer Schriften. 20 Bände. 1737 bis 1748; Herrn GottfrOlearii Anleitung zur geistlichen Seelen-Cur 1718 und LChMieg: Meletemata 1747 nicht übergangen werden. Im 19. Jahrh. ist teils durch Schleiermachers Einfluss, teils infolge der Befreiungskriege, teils infolge des Hervortretens neuer sittlicher und sozialer Missstände die spezielle kirchliche Seelsorge in reicher Weise behandelt worden. Ausser den genannten Werken sind die Spezialschriften zu nennen: FrStrauss, Glockentöne 1818; CBüchsel, Erfahrungen aus dem Leben eines Landgeistlichen. 4 Bände. 1861 ff. (mehrere Auflagen). Ungesund ist WillBlaikie, Unser Heer als Lehrer und Seelsorger. 1884.

Erstes Kapitel.

Wesen und Wege der speziellen kirchlichen Seelsorge.

§ 73. Die Cura specialis in ihrem Verhältnis zur Cura generalis.

Alle Thätigkeiten der Kirche (Gemeinde) haben der Er-

bauung der Kirche (Gemeinde) zu dienen; so haben auch alle Ämter den Zweck der Cura animarum. Die Ordnung der Ämter von diesem Zweck aus kann in doppelter Weise geschehen: 1) Man unterscheidet die Ämter, welche unmittelbar der Cura animarum dienen (geeinigt in dem Ministerium ecclesiasticum, dem geistlichen Amt) von den mittelbar der Cura animarum dienenden; diese sind die lokalkirchlichen der Presbyter, des Kantors, Küsters, Organisten bis zum Totengräber, die gesammtkirchlichen der Superintendenten, Generalsuperintendenten, Konsistorien u. dgl. Alle mittelbar dienenden, besonders die gesammtkirchlichen, kann die Kirche Christi zur Not entbehren; die unmittelbar dienenden bezeichnen Lebensbedürfnisse der Kirche Christi, die (in irgend einer Form) nicht unbefriedigt bleiben dürfen (Würde des geistlichen Amts). Überdies sind die „gesammtkirchlichen", abgesehen von den konfessionell freikirchlichen, ja nur die der nach politischem Muster entstandenen Landes- oder Provinzialkirchen, nicht der „Kirche Christi", überdies der Kirche von aussen gesetzt. 2) Man unterscheidet a) Organe der Gemeinde (Kirche), durch welche diese ihr Leben äussert: besonders das Presbyterium, nicht jedoch in althessischem Sinne (seit 1539) als dem Pfarramt beigeordnete Hilfskräfte, sondern im NTlichen, reformiert-reformatorischen und modernen Sinne als Organismus, dessen membrum praecipuum der Pfarrer ist; und b) dauernd oder zeitweilig Angestellte der Gemeinde (Kirche), welche einzelne äussere Hilfsfunktionen wahrzunehmen haben (Kantor, Organist u. dgl.). Die Organe der Landes- bezw. Provinzialkirche legitimieren sich als kirchliche Organe im geistlichen Sinne durch ernsten Dienst an der Kirche (Gemeinde) zu ihrer Erbauung. Beide Arten der Ämterteilung gehen in Wirklichkeit in einander über.

Die Thätigkeiten der Cura animarum des geistlichen Amts teilen sich in Cura generalis (Predigt, Katechese, Liturgie) und Cura specialis (spezielle kirchliche Seelsorge). Sie unterscheiden sich nicht im Ziel (separatistischer Irrtum), nicht in den verwendeten Mitteln (Steinmeyers Irrtum), sondern im Gegenstand — dort die Gemeinde, die, ihren individuellen Hemmnissen enthoben, das Evangelium empfängt, um es in den individuellen Hemmnissen zu verwerten; hier das Gemeindeglied, das in seinen individuellen Hemmnissen das Evangelium empfängt, damit individuell die Welt überwunden werde. —

Nur scheinbar ist der Unterschied flüssig (einerseits: Soldaten, Seeleute, Bahnarbeiter, — anderseits: Taufe, Ordination, Trauung).

§ 74. Notwendigkeit, Motiv, Zweck der Cura specialis.

1) Die Notwendigkeit wird bestritten von der Trägheit mit oder ohne amtliche Würde, angezweifelt teils wegen ihrer Undurchführbarkeit in grossen Gemeinden („*Die Arbeit ist eine sehr umfassende, weit über die Kräfte des einzelnen hinausgehende. Auch hier gilt: ultra posse nemo obligatur; nur muss man es durchaus ernst mit dem posse nehmen.*" ThHarnack), teils wegen Unüberwindbarkeit religiöser Schwachheit des Pastors (Steinmeyer).

Die Notwendigkeit ist zu begründen aus dem Begriff der Gemeinde Christi nach Analogie der Pflicht des allgemeinen Priestertums. a) Die Gemeinde konstituiert sich als Gemeinde Christi im öffentlichen Gottesdienst, um sich sofort wieder in ihre Einzelheiten aufzulösen. Ohne spezielle kirchliche Seelsorge wird entweder der Gegensatz von Sonntagschristentum und Werktagsunchristentum, oder separatistischer Individualismus entstehen. b) Die Glieder der Gemeinde, welche sich von der religiösen Gemeinschaft ausschliessen, sind entweder solche, welche nicht kommen können (Krankheit), oder solche, welche nicht kommen wollen (Gleichgültigkeit, Feindschaft). Für alle Gemeindeglieder aber giebt es individuelle Versuchungen, Nöte, Irrtümer, für alle auch den relativen Gegensatz des kirchlichen und bürgerlichen Lebens in Geschäft, Litteratur u. s. w. Allen ist das Wort Gottes und der Glaube an Christus als Autorität und Regulativ zu bezeugen.

Die Frage, ob die spezielle kirchliche Seelsorge zu den (nach Nitzsch) konservativen (erhaltenden) oder fundamentalen (begründenden) Funktionen des geistlichen Amts gehöre, ist durch sowohl — als auch zu beantworten. Relativ (weil zugleich fördernd) konservierend ist sie bei dem die Gemeinschaft der Gemeinde pflegenden Teil, indem sie die Cura generalis für die individuellen Verhältnisse fruchtbar macht; relativ (weil die Objekte getaufte Christen sind) fundamentierend bei dem dem Gemeindeleben entfremdeten Teil.

2) Das Motiv der speziellen kirchlichen Seelsorge ist der Heilswille Christi, welcher in der Gemeinde Christi sich auswirken soll. Das bedeutet für die fundamentierende Seel-

sorge: dass jede Seele von Christo erlöst ist und vor Gott einen unendlichen Wert hat, auch die verlorenste. Auch bei einer Masse von Verlorenen bleibt trotz der nicht zu leugnenden Schuld der Kirche der Heilswille Christi das weit überwiegende Motiv. Für die konservierende Seelsorge bedeutet es: dass die perfectio evangelica (C. Aug. 16. 27) zwar in timore Dei et fide besteht, dass aber das fidem habere ein fidem concipere ist, das Christsein ein Christwerden, das Festhalten am Vertrauen der Prozess der Heiligung.

Weil die spezielle kirchliche Seelsorge in letzter Instanz auf dem allgemeinen Priestertum beruht, so setzt sie die Pflicht der Selbsterziehung und der brüderlichen Handreichung voraus; sie will also die gottgeordneten Gemeinschaften nicht zu gunsten etwa einer kirchlichen Schablone zerstören; aber 1) darf die Kirche nicht darauf warten, ob Selbsterziehung und brüderliche Handreichung in Thätigkeit tritt; 2) auch bei normaler Thätigkeit beider hat die Kirche Recht und Pflicht der Kenntnisnahme, Beeinflussung, damit beides in Harmonie mit der Gemeinde Christi sich vollziehe.

3) Der Zweck der speziellen kirchlichen Seelsorge ergiebt sich aus dem Motiv. Falsche Zwecksetzung a) dass der Pastor Vertrauen und Liebe der Gemeinde für seine Person oder sein Amt gewinne (Gregor d. Gr., Lib. past. curae 2 8). Das Vertrauen und die Liebe der Gemeinde als erwünschte Folge der Seelsorge ist als Mittel zum Zweck zu verwerten; b) dass kirchlicher Gehorsam und kirchliche Ordnung erzielt werde. Das ist römischer Irrweg; die Erhaltung kirchlicher Ordnung ist für den evangelischen Seelsorger wieder nur Mittel zum Zweck.

§ 75. Ausdehnung und Grenze der Cura specialis.

1) Die weiteste Grenze ist die eigene Gemeinde; für andere Gemeinden hat der Pastor loci keinen Beruf (*ἀλλοτριεπίσκοπος* I Pt 4 15). Auch christliche Freundschaft mit Gliedern anderer Gemeinden darf weder amtliche Seelsorge werden, noch diese ersetzen wollen. 2) Schwierig ist die Grenzbestimmung in der eigenen Gemeinde bei Kollegen, weil Kollisionen der Aufgaben oft unvermeidlich sind. Regeln: a) treibe dort ungerufen nicht Seelsorge, wo ein Kollege Seelsorger ist; b) dulde nicht zeitlichen (etwa monatlichen) Wechsel; c) befördere die Teilung der Gemeinde in Parochieen (Bezirke) für

die Seelsorge nach der Zahl der Pfarrer. 3) Ob innerhalb der Gemeinde oder des Bezirks nur begehrte oder spontane Hausbesuche zu machen sind, entscheidet sich a) darnach, dass die Gemeinschaft der Kirche ein hohes Gut ist, das verdient begehrt zu werden. Also *beneficia non obtruduntur*, und jeder Schein ist zu meiden, als übten die Kommenden Grossmut; b) darnach, dass die Kirche Mutterrechte und Mutterpflichten gegen ihre Kinder hat, und die Mutterliebe schämt sich des ersten Schrittes nicht und kümmert sich um das Wohlsein ihrer Kinder. Demnach sind spontane Hausbesuche Regel, jedoch nicht willkürlich und zwecklos, sondern der Natur der Sache nach in Benutzung der von Gott thatsächlich gegebenen Weisung und Gelegenheit. Bei jedem Hausbesuche muss der Pastor wissen, was er will und weshalb er kommt. Bei Ablehnung seines Besuches hat er die Fortsetzung bis auf gelegenere Zeit zu sistieren.

Obgleich selbst im 17. Jahrh. der spontane Hausbesuch lutherischerseits empfohlen wurde (NHemming, AMengering), ist die Notwendigkeit desselben auch heute noch keineswegs allgemeine Überzeugung. Gegner besonders Schleiermacher (Pr. Th. S. 429 ff.): Recht (nicht Pflicht) des Gemeindeglieds, seelsorgerlichen Rat in Anspruch zu nehmen (also testimonium paupertatis), Recht (nicht Pflicht) des Pastors, in Fällen eines Skandalons spontan zu wirken (also Makel für das Objekt); WLöhe: der Pastor muss alles an sich herankommen lassen; richtig, doch nicht im Sinne Löhes, der die spontanen Besuche auf die Einholung der pflichtmässigen Ostereier beschränkt; FLSteinmeyer: der Eliasmantel falle dem Pastor von den Schultern, denn die Luft des Hauses eigne sich nicht für Entfaltung der δόξα des Amts. Nur Unkenntnis kann so reden oder die Generalisierung sittlicher Schwäche einzelner Pfarrer.

Zwei Abwege der Praxis sind zu meiden: 1) die soziale Parteilichkeit seelsorgerlicher Bevorzugung der Armen oder der Wohlhabenden und demgemäss Anwendung doppelter Wage für dieselben Sünden bei arm und reich, weil dort ästhetisch anstössig bezw. durch die Not entschuldbar, hier nicht; 2) die religiöse Parteilichkeit seelsorgerlicher Bevorzugung oder Vernachlässigung der gläubigen Gemeindeglieder zu gunsten (bezw. zu ungunsten) der entkirchlichten. Das eine verleitet zu separatistischen Absonderungen und Zerspaltungen der Ge-

meinde, das andere dazu, dass die „frommen Kreise" den Pastor in ihren Dienst nehmen. So sehr dem Pastor, besonders dem jüngeren, die Demut des Apollos (Act 18 26) vorbildlich sein möge, so wenig hat er zu vergessen, dass er der ganzen Gemeinde als Pastor vorsteht und dass auch die frommen Kreise an unbewussten Sünden leiden, die sie noch dazu gern als Zeugnisse des heil. Geistes ansehen.

§ 76. Gelegenheiten und Anlässe zur Cura specialis.

Durch seine normale Stellung als Vertrauensmann der Gemeinde (im Gegensatz zu der Stellung des römischen Priesters) ist der Pastor der stets erwartete und stets bereitstehende Seelsorger; Beichte im evangelischen Sinne ist jede Mitteilung an den Pastor mit der Tendenz, von ihm geistlichen Rat u. s. w. zu empfangen. Drei Stufen der Veranlassungen sind zu unterscheiden:

a) Ausseramtliche Gelegenheiten bei jeder Art der Zusammenkunft mit Gemeindegliedern; Mc 9 50; Kol 4 6 gilt hier. Doch ist zu warnen vor Herbeiführung ungesuchter Veranlassungen durch Besuch der Wirtshäuser und Klubs, oder durch arrogantes Aufdrängen religiöser Beziehungen.

b) Nebenamtliche Anlässe in Geselligkeit, die sich an Amtshandlungen anschliesst; Unbefangenheit und Meidung alles Exzessiven ist Pflicht.

c) Amtliche Anlässe bei Taufen, Trauungen, Todesfällen, durch Konfirmanden-Unterricht u. s. w.; der unter Umständen fruchtbare Boden, auf dem das Vertrauen und das freie beichtväterliche Verhältnis erwächst.

Zu diesen amtlichen Anlässen gehören besonders:

1) Die kirchliche Armenpflege (vgl. GUHLHORN, Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart 1892), welche nicht fehlen darf sowohl um der Wesensoffenbarung des Gemeindegeistes, als um der Pflege christlichen Liebesgeistes in der Gemeinde, als um der bedürftigen Gemeindeglieder willen. Sie hat mit der bürgerlichen die gemeinsame Aufgabe, die Armut und ihre Gefahren zu überwinden, doch so a) dass die kirchliche nur von der Änderung des Menschen dauernde Änderung seiner Verhältnisse erwartet, die bürgerliche die Verhältnisse zu ändern strebt; b) dass die bürgerliche unter dem Gesetz (Pflicht und Recht) steht, daher

Danklosigkeit erzeugt und die Armen nur durch Aussicht auf pekuniäre Vorteile zur Selbsthilfe sich aufraffen lässt, die kirchliche auf freier Barmherzigkeit ruht, daher zur Dankbarkeit und Willigkeit, sich leiten zu lassen, erzieht. Die Gemeindeorgane (Presbyter und Gemeindevertreter) sind zur kirchlichen Armenpflege heranzubilden, und durch sie ist das Interesse der vermögenden Gemeindeglieder zu wecken. Die kirchliche Armenpflege muss das Mass der bürgerlichen in jedem Fall kennen (nicht umgekehrt), und ihre Bethätigung ist von den sonstigen amtlichen Funktionen des Pastors zu sondern.

2) Der seelsorgerliche Krankenbesuch ist meist gern gesehen und eine höchst wichtige amtliche Funktion. Über Mass und Art ist später zu handeln. Hier nur folgendes: a) Unbedingte Furchtlosigkeit vor Ansteckung ist not; Pflichttreue stehe höher als das irdische Leben. Gleichwohl ist verständige Vorsicht geboten. Die leibliche Empfindlichkeit gegen ekelhaften Anblick und Geruch ist sittlich zu überwinden; die Anordnungen des Arztes sind zu unterstützen; medizinische und chirurgische Elementarkenntnisse sind wünschenswert; b) Nicht die Angehörigen, nur in besonderen Fällen der Arzt, in allen Fällen der Kranke hat das Recht, den Besuch abzuweisen; die Bereitwilligkeit des Pastors, den Besuch wieder aufzunehmen, darf nicht dadurch gedämpft werden; c) Die Einwirkung auf die und die Anleitung der Angehörigen zur leiblichen und geistlichen Pflege des Kranken ist gleich wertvoll mit der Einwirkung auf den Kranken selbst.

Zweites Kapitel.

Der Seelsorger.

§ 77. Die Ausbildung zum Amte des Seelsorgers. Amt und Person des Seelsorgers.

1) Mehr als bei allen anderen Funktionen des geistlichen Amts ist bei der speziellen kirchlichen Seelsorge die Wirksamkeit des Amts von dem Verhalten der Person abhängig (Vertrauensmann).

a) Die wissenschaftliche Durchbildung macht nicht unpraktisch, läutert und leitet vielmehr das praktische Geschick. Sie ist notwendig zur Unterscheidung theologischer und reli-

giöser Gedanken, zur Beurteilung der religiösen Gedanken, zur Verteidigung evangelischer Wahrheit, zur Widerlegung und zum geschichtlichen Verständnis der Irrtümer (falsches Vorurteil des Pietismus und der Sekten; Gefahr der Vernachlässigung wissenschaftlicher Durchbildung für den Seelsorger). Ein fortgesetztes wissenschaftliches Studium ist in dem Amtsleben unerlässlich zur Erhaltung der Frische und Elastizität. Vgl. RRothe, Entwürfe u. s. w. 1876. 1 288. Daher Erfordernis einer guten Bibliothek.

b) Die kirchlich-religiöse und sittliche Bildung 1. in Selbstbildung durch regelmässige Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst, in Bibellesen zu eigner Erbauung, in Festhalten des Einfachsten im Christentum bei allen theologischen Gesprächen, eventuell durch Kenntnisnahme der s. g. Erbauungslitteratur, Mission u. dgl.; 2. in Bildung durch andere zur Seelsorge in der Kandidatenzeit (nicht praktische Übung während der Studienzeit). Es handelt sich um Vikariat oder Prediger-Seminar. Das Prediger-Seminar hat seinen Wert für Fortsetzung der Studien und homiletische und katechetische Übungen, meistens nicht für die Seelsorge. Dagegen leistet das Vikariat (in Preussen eingeführt durch die Vikariats-Instruktion vom 8. Juni 1888) bei tüchtigen Pfarrern, welche den Kandidaten dienen wollen, die erwünschteste praktische Vorbildung.

2) In der römischen Kirche ist das Amt (Priesterweihe, character indelebilis) alles, die moralische Qualität der Person Nebensache; die Forderung der Intention des Priesters bei Spendung der Sakramente (Conc. Trid. sess. 7, c. 11) macht keine Ausnahme. In der evangelischen Kirche giebt es Institutionen (Sakramente), deren zweckentsprechende Handhabung von der Qualität der Person unabhängig ist (C. Aug. 8); die Validität der Predigt, Katechese, Seelsorge ist dagegen abhängig von dem Glaubensstand der Person.

Das normale Gemeindeglied der evangelischen Kirche setzt voraus, dass der Bedeutung des Amtes die Qualität der Person entspreche; ist die Voraussetzung richtig, so steigert sich die Wertschätzung des Amts, wenn nicht, so ist das Amt entweiht. Das Amt ist (Nitzsch) die Form des Dienstes an der Gemeinde, die ihren Inhalt durch die Person empfängt. Ganz anders im staatlichen und bürgerlichen Amt. Da ist die

Legalität alles; so auch in der römischen Kirche. In der evangelischen Kirche ist der geistliche Charakter nie an eine Institution, nur an die Person gebunden; um der Kirche willen ist auch dem ungeistlichen Amtsträger Respekt zu widmen, aber solch ein Amtsträger schwächt das Evangelium (GREGOR, Liber past. cur. 1 2; Jes 56 10. 11; Hes 13 1 ff.; 15 1 ff.; 33 7 ff.). Der ungeistliche Pastor täuscht das gute Vorurteil des Gemeindegliedes und treibt dies entweder auf separatistische Wege oder in Misstrauen gegen das Amt überhaupt. Treffen dagegen den geistlichen Pastor Lästerzungen, so sei ihm das Demütigung vor Gott und Festigung des Gottvertrauens auf Rechtfertigung und Stärkung seines Zeugnisses. Das Wort Gottes ist nicht eine objektive statutarische Grösse; es tritt in die Erscheinung nur durch Vermittelung des Subjekts und seiner Qualität; der Ungeistliche wird notwendig entweder abschwächen oder positiv verfälschen.

§ 78. Der gute Name des Pastors.

Der Amtsname Pastor ist an sich selbst ein guter Name (Pastor bonus), er verbindet sich mit dem Personennamen, und der Pastor als solcher hat unter normalen Verhältnissen einen guten Namen in Erwartung und Erinnerung der Gemeindeglieder, weil er ihnen eins ist mit Glauben und Liebe (GREGOR l. c. 1 8; I Kor 10 33; Gal 1 10). Der gute Name ist zu bewahren; wo der Name Pastor nicht mehr ein guter Name ist und das Amt verlästert wird, zu Ehren zu bringen, beides durch Unbescholtenheit des Namens und Erbaulichkeit des Lebens.

1) Die Unbescholtenheit ist der Form nach ein negatives Prädikat, doch reich an positivem Inhalt (schon Ps 50 16. 17; I Tim 3 7; Tit 1 6. 7). Doch ist zu unterscheiden a) die ethische und die juridische Unbescholtenheit. Nur die ethische gilt hier, die juridische nur, sofern sie, was nicht immer der Fall, mit der ethischen sich deckt; noch weniger ist die juridische der Massstab der ethischen; b) ob die ethische Bescholtenheit vor oder nach Eintritt in das Amt erfolgt ist: 1) vor Eintritt in das Amt ist sie durch Sinnesänderung und Bekehrung zu heilen. Kirchliche Behörden seien weder pharisäisch streng, noch unvorsichtig. Der Bescholtene hat I Tim 1 13—16 zu bedenken. 2) nach Eintritt in das Amt durch gemeine Sün-

den; Remotion oder derselben zuvorkommender Austritt ist die Folge, auch Versetzung? Zwei Abwege für die Amtsgenossen sind zu meiden: der in faulen Entschuldigungen sich ergehende Kastengeist (Martyrium des Amts oder gar des Glaubensstandes), und Pharisäergeist, der das Werk der Leidenschaft verdammt und für die schleichenden Gifte kein Auge hat.

2) Die Erbaulichkeit in der äusseren Erscheinung und im Verhalten ist Pflicht aller Christen Rm 15 2, für den Pastor, weil die Gemeinde auf ihn sieht, doppelt Pflicht. a) In der Kleidung ist pedantisches Pfarrerskostüm, wenn's nur nicht einem Ordenskleid ähnlich ist oder sonstwie römelt, besser als Kleidung nach dem Modejournal, da jenes immerhin sittlichen Halt gewährt. Der Bart ist von Gott gegebene Manneszierde; die vom 4. Konzil von Toledo (633) gebotene Tonsur (Isispriester?) soll den Priester kenntlich machen, die von Gregor VII. und Innocenz III. gebotene Rasur soll ihn geschlechtslos erscheinen lassen. Die christlichen Asketen hielten stets das für fromm, was gegen die Mode war. Hieron. ad Hes. 44 4 hat das Richtige, dass weder Bart noch Nichtbart im Dienst der Eitelkeit stehen soll. b) Im Verhalten 1) im Privatleben, wie es seinem Amt entsprechend ist; d. h. so, dass das Bewusstsein, im Dienst Christi an der Gemeinde Christi zu stehen, immer vollziehbar ist. Den begünstigenden Exemtionen staatlicher und bürgerlicher Art sind Verzichtleistungen auf ethisch Erlaubtes korrelat, ohne dass eine doppelte Ethik damit statuiert wird. Die Instanzen sind einerseits die Individualität des Pastors, anderseits Anschauung und Urteil der Gemeinde. Die Individualität verpflichtet eventuell zur Pflege künstlerischer Talente, das Amt gebietet die Beschränkung auf musische Künste, verbietet die öffentliche Produktion und die Verwertung der Kunstübung, sobald sie die Berufstüchtigkeit hemmt, statt sie zu fördern. Die Anschauungen und Urteile der Gemeinde sind zu berücksichtigen, auch wo sie unberechtigt sind. Der Pastor hat die Pflicht, die Grundlosigkeit aufzudecken (Gal 4 10. 11), doch ohne den Schein, pro domo zu streiten; er hat seine sittliche Freiheit zu wahren und sittlich unberechtigte Forderungen zurückzuweisen, aber nach Rm 14 die Schwachen nicht zu ärgern. — In strenger Selbstzucht gegenüber aller Verweichlichung und Lässigkeit hat der Pastor um so mehr sich zu halten, als Einfachheit der Genüsse für

die Gemeinde vorbildlich sein muss. 2) Im Familienleben. Diente der Cölibat dem Amt, so würde er Pflicht sein. Allein das Junggesellentum ist unter normalen Verhältnissen sittlich bedenklich:

Der kann sich manchen Wunsch gewähren,
Der kalt sich selbst und seinem Willen lebt;
Allein wer Andre wohl zu leiten strebt,
Muss fähig sein, viel zu entbehren. (Goethe).

Der Segen des evangelischen Pfarrhauses ist evident (die Werke von EdMeuss und WBaur), und die Seelsorge an den weiblichen Gemeindegliedern macht die Ehe des Pastors wünschenswert. Ehelosigkeit ist daher, allerdings oft ethisch geboten, Ausnahme. Allein eine schlechte Ehe demoralisiert, nur eine gute hebt und fördert. Daher entscheide nicht Schönheit, nicht Reichtum, sondern der einfache, fromme, weibliche Sinn bei der Wahl der Gattin. Diese hat zunächst keine andere Pflicht, als die Frau ihres Mannes zu sein, damit sein Haus ihm Quelle der Freudigkeit und der väterlichen Gesinnung werde. Von dieser Grundpflicht aus ergiebt sich ein Wirkungskreis der Pfarrfrau in der Gemeinde, besonders an den Frauen und Mädchen, Kranken und Armen, und das Pfarrhaus selbst wird zum Hort christlicher Liebe, ein das Familienleben, die Eltern, die Kinder anregendes Vorbild. 3) Im Verkehr mit den Untergebenen und Gleichgestellten. a) In den Untergebenen, vom Lehrer bis zur Hebamme, ist das Bewusstsein zu wecken und wach zu halten, dass sie Mithelfer der Gemeinde Christi sind, dass sie nicht Menschen in ihrem Amt zu dienen haben, sondern Gott. Fürsorge für sie alle, Leitung und Vorbildlichkeit in unverdrossener Pflichterfüllung ist des Pastors Aufgabe. (Über die Unverdrossenheit Aug., De cat. rud. 14.) Besonders das Verhältnis des Pfarrers zum Lehrer ist folgenreich für die Gemeinde; der Lebensberuf und der Bildungsgang des Lehrers macht es nicht selten schwierig, weil beides ihn zu der Meinung der Überlegenheit und zur Empfindlichkeit verführt. Schonung, Nachsicht, Festigkeit, Ruhe und wirkliche Überlegenheit ist des Pastors Aufgabe. b) Die Gleichgestellten sind die Kollegen („Brüder") an derselben Gemeinde. Für schwächere Naturen sind Kollegen sehr erwünscht, für selbständige oft schwer zu ertragen. Feindliche Brüder sind eine tiefe Schädigung der Gemeinde, ein Flecken für den Stand,

besonders wenn Ehrsucht und Geld die Wurzeln der Feindschaft sind. Daher unbedingt zu erstreben: 1) völlig gleiche, ob auch nach dem Amtsalter abgestufte, Besoldung und gleiche Teilung aller s. g. Accidentien (Gebühren); 2) völlig gleiche Pflichten und Rechte und Beseitigung der hierarchischen Abstufung; 3) Teilung der Gemeinde in feste Seelsorgebezirke nach der Zahl der Pfarrer. Im übrigen vgl. den Dodekalog von CLHARMS, Past.-Th.[8] S. 338.

§ 79. Gabe und Bildung des Pastors.

Nach CJNitzsch (schon Greg. Naz. und Chrys.) ist die diagnostische und die therapeutische Gabe zu unterscheiden. Nicht die Pädagogik (KKnoke), sondern die Medizin giebt die Analogie, weil nicht der Gegensatz des Mündigen zu den Unmündigen, sondern des Kranken, der der Heilmittel mächtig ist, zu andern Kranken obwaltet.

1) Die diagnostische Gabe bedeutet die Fähigkeit, aus Symptomen auf den innern Zustand zu schliessen. Die Notwendigkeit der Diagnose liegt auf der Hand, weil nur sie das Verständnis des Gegenstands der Seelsorge seitens des Seelsorgers ermöglicht; sie wird verkannt von der überspannten Meinung von der Objektivität des Wortes Gottes, verleugnet von dem Schwätzer. Der Weg zur richtigen Diagnose ist oft lang. Doch sind falsche Richtwege (willkürliche Deutung der Symptome) und Gewaltmittel der Ungeduld (Inquisition statt Exploration) vom Argen. Das Charisma der Diagnose (I Kor 12 10; I Joh 4 1) ist divinatorischer Art; die unter allen Umständen zu pflegenden Voraussetzungen desselben sind Menschenkenntnis und Gemeindekenntnis.

a) Menschenkenntnis beruht auf Selbsterkenntnis, und diese bewahrt vor der Untiefe des Optimismus und der Scheintiefe des Pessimismus; jener verkennt die Macht der Sünde, dieser die Macht Christi. Alle Selbsterkenntnis ruht auf Heilserkenntnis, die durch die heil. Schrift vermittelt ist und von Christo aus im A. und N. Testament reichsten Stoff für Selbsterkenntnis und Menschenkenntnis findet; sie lehrt, dass das Verderben der Sünde stets grösser ist als ein Symptom, und dass kein Symptom unglaublich ist, dass es auch unmöglich ist, in sicherer Weise Gläubige von Ungläubigen zu sondern.

Neben der heil. Schrift kann die Geschichtschreibung und die klassische dramatische Litteratur von Nutzen sein.

b) Gemeindekenntnis nach Geschichte des Orts (Verfügung des Konsistoriums in Cassel 1891, dass jeder Pfarrer die Geschichte seiner Gemeinde schreibe), der Familien in ihren Traditionen, nach Stand und Beruf der Gemeindeglieder. Günstig für die Seelsorge ist die Gemeinde, in welcher Ackerbau und Gartenkultur herrscht; ungünstig ist Fabrikbevölkerung, ob auch mit Unterschied. Die Schwierigkeit liegt 1) in dem Mangel stetigen Familienlebens ausser des Sonntags (Frevel: Zwang zur Sonntagsarbeit); 2) darin, dass von der Frau des Arbeiters sein ganzes Wohlsein abhängt (Sorge für die zukünftigen Arbeiterfrauen); 3) in der Schwierigkeit des Fabrikarbeiters, für seine Arbeit sittliches Interesse zu gewinnen; daher die Arbeit nur Mittel zum Zweck anderen Lebensgenusses (Evangelische Arbeitervereine!); 4) in der Macht des esprit de corps, der in der Fabrik herrscht (Pflicht der Fabrikherren, Zucht und ernstliches Wohlwollen zu üben). — Ferner will die Bildungsstufe, der Geschäftsberuf, das Geschlecht, das Alter, die Gemütsart, die Schicksale des Einzelnen und über dem allem der Zeitgeist und die augenblickliche Zeitströmung beachtet sein.

2) Die therapeutische Gabe (*θεραπεύειν*: curare, heilen, pflegen) ist die Tüchtigkeit des Seelsorgers, auf grund der Diagnose das Ziel der speziellen Seelsorge zu erreichen; sie besteht in Lehrhaftigkeit, Gabe des Gebetes und pflichtmässigem Verhalten.

a) Lehrhaftigkeit ist Bedürfnis den Fragen, Zweifeln u. s. w. gegenüber und zum aggressiven Verhalten. Der Gegenstand ist die in Christo gegebene Wahrheit des Evangeliums, deren Urkunde die heil. Schrift ist. Also ist die Voraussetzung ein reiches Wissen der heil. Schrift, der Inhalt die Befähigung, dies Wissen zweckentsprechend zu verwerten. Das Wissen der heil. Schrift ist 1) mechanisch als notitia localis und notitia realis. Die notitia realis ist die gedächtnismässige Kenntnis des Wortlauts, die notitia localis das Wissen um den Ort, wo der Wortlaut zu finden ist. Die notitia localis wird durch Schriftlesung und Übung der Katechumenen, die notitia realis durch Bibelstudium erlangt. 2) In Verbindung mit gläubigem Heimischwerden im Evangelium entsteht dadurch die organische Schriftkenntnis, welche das Einzelne im Zusammen-

hange religiös zu werten weiss. Zu citieren ist wo möglich nach Luthers Übersetzung. Zur dialektischen und sprachlichen Befähigung, das seelsorgerliche Gespräch zu extemporieren, ist not: feste Position und Freimütigkeit.

b) Die Gabe des Gebets als Fürbitte und gemeinsames Gebet (Vorbeten) findet oft notwendige Anwendung bei Kranken, Sterbenden, Trostlosen, Verstockten. Der jugendliche Seelsorger hat eine sehr berechtigte Scheu vor dem freien Gebet; er lese ein Gebet, einen Psalm, aber hüte sich vor jeder Mache und jeder Phrase, und missbrauche das Gebet nicht als Decke der Feigheit. Der ältere Seelsorger muss die Scheu überwinden, wenn er nicht an einem bleibenden Hemmnis leiden will.

c) Das pflichtmässige Verhalten vor, während, nach der seelsorgerlichen Behandung. 1) Vor derselben bedeutet es unverwüstliche und unparteiische und kein Gemeindeglied ausschliessende Willigkeit zur Anknüpfung der Seelsorge, die jedoch gleich weit entfernt ist von Zudringlichkeit, welche das Amt, das Ansehen, das Evangelium, den Seelsorger schädigt, und von Vertraulichkeit, welche den freien Gebrauch der Waffen hemmt. Die Grenze der Bethätigung der Willigkeit steht Mt 10 14; sie wird aufgehoben nur durch Erbitten des seelsorgerlichen Verkehrs. 2) Während derselben ist Geduld, Ernst und Zucht, Verschwiegenheit des Seelsorgers not; a) Geduld mit den Klagen der Kranken (Herz ausschütten), auch mit Selbstentschuldigungen und Rückfällen in Sünden; b) Ernst und Zucht der Wahrheit und Wahrhaftigkeit; c) Verschwiegenheit oder Bewahrung des Beichtgeheimnisses (Richter-Dove-Kahl S. 816. 986ff.; LBüff S. 236ff.). Zu unterscheiden sind die Gesichtspunkte des römischen und des evangelischen Kirchenrechts. Die römische Tradition knüpft an Ambros. ep. 24 ad Amphil. an: *Sacerdos non ut judex (humanus) scit, sed ut Deus.* Die Pflicht des römischen Priesters, das Beichtgeheimnis zu bewahren, ist absolut, aber beschränkt sich auf die priesterliche Ohrenbeichte zur Erlangung der Absolution. Auf den Bruch des Beichtsiegels setzt das kanonische Recht die Strafe der Absetzung und lebenslänglicher Klosterhaft. Das Korrelat ist der obligatorische Charakter der Beichte. In der evangelischen Kirche begehrt der Christ durch die Beichte von dem, dem er beichtet, Trost, Rat, Ver-

sicherung des göttlichen Wortes; jeder „christliche Bruder" ist geeignet, ihm das Begehrte zu gewähren, der Pastor vornehmlich als Mandatar der Gemeinde, als öffentlicher Vertrauensmann, dessen „Absolution" nicht ein richterlicher Akt ist, sondern ein Akt der Verkündigung göttlichen Wortes. Als Beichte ist alles zu behandeln, was dem Pastor zur Erleichterung des Gewissens, zur Erlangung seines Rates oder Trostes mitgeteilt ist, gleichgültig sind Ort, Zeit, Umstände. Wie es daher Ehrenpflicht jedes Christen ist, das ihm Anvertraute zu bewahren, so wegen seines Amts und seiner Stellung doppelte Ehrenpflicht jedes Pastors, das Beichtgeheimnis nicht zu verletzen. Allein wie die Verschwiegenheit jedes Ehrenmanns ihre Grenzen hat, die mit der Pflicht gegen das Gemeinwohl zusammenfallen, so ist auch (nach dem Landrecht und allgemeinen Rechtsgrundsätzen) vom Pastor das Geheimnis nicht zu wahren bei Hochverrat, bei zu begehenden Verbrechen, zur Abwendung der Folgen von begangenen Verbrechen. Das Deutsche Reichsstrafgesetzbuch straft den Bruch des Beichtgeheimnisses nicht mehr; leider kennen auch die Kirchenordnungen und Kirchengesetze keine Strafe, die Beichte ist also nur durch die persönliche Ehrenhaftigkeit des Pastors geschützt. Verderblich ist die Theorie AFCVilmars (Von der christlichen Kirchenzucht, 1872, S. 44. 87), der nur für beabsichtigte Verbrechen jene Relativität anerkennt, weil die Beichte (ganz römisch!) nur unter Voraussetzung der Absolution da sei, nicht für begangene Verbrechen und zur Abwendung ihrer Folgen, nicht beim Hochverrat. 3) Nach der seelsorgerlichen Behandlung sind nur die besonderen Fälle der Beaufsichtigung, Leitung u. dgl. von dem pflichtmässigen allgemeinen Verhalten des Seelsorgers verschieden.

§ 80. Die Helfer und Hilfsmittel des Pastors.

1) Da spezielle Seelsorge allgemeine Christenpflicht ist, so ist das Verbot ausseramtlicher Seelsorge sowohl unwirksam als unfromm. Persönliche Helfer sind um so mehr aus den Nächststehenden zu gewinnen und durch Unterweisung heranzubilden, als sie, nicht gewonnen und nicht angeleitet, der amtlichen Seelsorge leicht Schwierigkeiten aller Art bereiten. Den Gewinn davon hat der Seelsorger in der Entlastung und in der Freude gemeinsamer Arbeit; die Gemeinde in Erkenntnis

der Christenpflicht und Erfahrung ihrer Kraft; die Pfleglinge in dem Bewusstsein, dass das Evangelium nicht nur Sache des Amts, sondern aller Christen sei; die Helfer selbst in der Bewährung ihrer Kraft, in Vertiefung und Klärung ihrer Erkenntnis.

2) Die Hilfsmittel. a) Die heil. Schrift. Der Gebrauch derselben als Hilfsmittel der Seelsorge setzt in der evangelischen Kirche voraus, dass die Gemeinde zum selbständigen Schriftgebrauch geleitet sei und geleitet werde. Die Befürchtungen, dass der Einzelne dadurch dem Amt gegenüber zu selbständig werde und separatistischen Strömungen zum Opfer falle, sind ganz neuen Ursprungs und werden teils durch nichthierarchische Behandlung der Gemeinde, teils durch nicht mechanischen, sondern organischen Gebrauch der heil. Schrift paralysiert. Es ist prinzipiell alles zu meiden, was zu seiner Konsequenz das römische Bibelverbot hat; vorhandene Gefahren sind nur positiv zu überwinden (A Hyperius: De S. Scripturae lectione ac meditatione quotidiana omnibus omnium ordinum hominibus christianis perquam necessaria 1561). — Die Aufgabe des Seelsorgers ist, dafür zu sorgen, dass die Gemeinde mit Bibeln versehen ist, dass Bibelfreudigkeit erweckt wird, wozu bereits die Katechumenen Anleitung empfangen, dass Hausgottesdienst gehalten werde. Um bei Willigen das Verständnis zu heben, sind Abschnitte eventuell namhaft zu machen, und allem fahrigen Naschen aus der heil. Schrift ist zu wehren. Später kann ein guter Bibelkalender (der Filder zu empfehlen), bei geistig gebildeten Gemeindegliedern C W eizsäckers N. T., E Kautzsch' A. T. grosse Dienste thun. b) Das Andachtsbuch wird oft in der Gemeinde der heil. Schrift im Gebrauch vorgezogen. Also ist ein Bedürfnis da — woher? wie zu befriedigen? Wert des guten Gemeindegesangbuchs „zur häuslichen Erbauung". c) Die Traktate („Sermone" der Reformationszeit), wenn sie gut sind, haben nicht geringen Wert besonders gegen Einzelirrtümer, Einzelsünden, sektiererische Beunruhigung der Gemeinde. Der Pastor darf nur solche verbreiten, die er zuvor geprüft und gut befunden hat.

Drittes Kapitel.

Art und Weise der seelsorgerlichen Thätigkeit.

§ 81. Allgemeine Orientierung.

Der terminus technicus Orthotomie ist von C J Nitzsch

eingeführt. Die Bedeutung ist nicht ὀρθοδοξία (so CLEMALEX. Strom. 7; EUSEB. h. e. 4 3); er ist II Tim 2 14 entnommen: ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. Nur in Verbindung mit ὁδόν (Prov 3 6; 11 5) ist es: (den Weg) richtig inne halten (der Länge nach schneiden). Absolut gebraucht ist es nicht aufschneiden, ins rechte Licht stellen (JChrKvHofmann; HJHoltzmann), sondern (der Quere nach) zerschneiden, d. h. richtig einteilen und verteilen Lc 12 41 ff. (Praxis der Apostel: I Th 5 18; Kol 1 28; I Tim 1 8ff.; 5 1 ff.; II Tim 2 11 ff.). Demnach Orthotomie = richtige Austeilung und Anwendung des göttlichen Worts für die Zustände und Bedürfnisse des Einzelnen. Der terminus a quo der Orthotomie ist die Selbigkeit des göttlichen Worts für alle, der Erlösung durch Christus für jeden; der terminus ad quem ist, dass Christus allen alles, d. h. jedem etwas Verschiedenes werde; also nur das Individuelle am Zögling bedingt die Orthotomie. Daher zu beachten: 1) dass der Reichtum der heil. Schrift an Analogieen auf gegenwärtige Zustände von dem Verständnis Christi aus je nach dem vorliegenden Bedürfnis zu verwerten ist; 2) dass kraft der Individualität des Seelsorgers und der individuellen Bedürfnisse des Einzelnen alles Schablonenhafte zu vermeiden ist.

Die unendlichen Verschiedenheiten der individuellen Bedürfnisse sind zu ordnen nach den Kategorieen des leidenden, des sündigen, des irrenden Menschen (Nitzsch).

1) Der leidende Mensch. Die Orthotomie beruht auf den Voraussetzungen, a) dass kein Mensch nicht leidend, dass jeder Mensch trostbedürftig ist in dem Gegensatz zwischen können und sollen, wollen und vollbringen als Hemmung der Selbstbethätigung, teils durch sich gleichbleibende, teils durch zeitweilige Schranken, teils durch bewussten Widerspruch, nur anderes zu können als zu sollen, zu wollen als zu vollbringen; b) dass alles Leiden kompliziert ist mit Sünde und Irrtum, daher je fühlbarer das Leiden, desto grösser die Neigung zum Egoismus und zu Wahngebilden; c) dass der Pastor selbst ein Leidender ist und nur auf grund von II Kor 1 3. 4 fungieren kann. Unter diesen Voraussetzungen ist zu erwägen: 1. dass die Stellung des Menschen zu seinen Leiden stets irgendwie abnorm ist, entweder asthenisch oder hypersthenisch; 2. dass die Ursache entweder vorwiegend körperlich oder seelisch ist in Hinderung der Lebensbethätigung oder des Lebensgenusses;

durch Besonderheiten wird es mühselig, peinlich, unerträglich; 3. dass ein grosser Unterschied in der Hoffnung auf Herstellung und in der Hoffnungslosigkeit besteht; 4. dass manche Leiden dem Trost nahebringen, andre dem Trost das Herz verschliessen und geistliche Gefahren mit sich führen (Leiden um Gerechtigkeit willen u. dgl.); 5. dass körperliche Leiden seelische, seelische körperliche, oft auch das Verlangen nach körperlichen Leiden, mit sich führen; 6. dass das grösste Hindernis des Trostes das Bewusstsein der Schuld an einem Unglück ist (Verzweiflung, selbstwillige Büssung, Verstocktheit). Wie falsch der Grundsatz, der Pastor habe nicht zu suchen, sondern sich suchen zu lassen!

2) Der sündige Mensch. Die Orthotomie beruht auf den Voraussetzungen: a) dass kein Mensch nicht sündig ist (Rm 3 23. 24; I Joh 1 8—10). Die akute Sünde erwächst auf dem Boden der allgemeinen Sündhaftigkeit; b) dass die akute Sünde mit Leiden und Irrtum irgendwie vermischt ist; durch die Leiden wird der Mensch empfänglich für die Heilung; durch den Irrtum wird die Sünde vergebbar. Die Unterscheidung des A. T. der Sünden בְּיָד רָמָה und בִּשְׁגָגָה vertieft sich im N. T. (Lc 23 34; Act 3 17; I Kor 2 8); c) dass auch der Pastor im besten Fall ein begnadeter Sünder ist, also nicht als Richter und Rächer, sondern in der Kraft der Demut und Liebe fungiert.

Die Vorgeschichte der akuten Sünde ist entweder: 1) religiöse und sittliche Verwahrlosung, — nur Bewahrung, wenn es nicht zum ärgsten gekommen ist; 2) nicht religiöse, aber sittlich ernste Erziehung; Gefahr: Scham vor den Menschen, Selbstentschuldigung und faule Reue (II Kor 7 10); 3) christlich gute Erziehung; ein Vergehen ohne Willigkeit der Busse entscheidet für den Weg der Lust, der Leidenschaft, des Lasters, der Gottlosigkeit.

Materielle Unterschiede sind die sinnlichen, geniessenden, Sünden und die selbstsüchtigen. In irgend einer Form sind beide stets verbunden, ob auch die intellektuelle Bildung sie sich verschieden äussern lässt; denn die Tugend ist ein System von Tugenden, das Laster ein System von Lastern (Gal 5 19—22). — Ein grosser Unterschied ist darin zu erkennen, ob der Knecht der Sünde sich wehrt mit Reue und guten Vorsätzen, oder in Heuchelei und Frechheit verharrt. — Auch gläubige Christen sind Sünder; aber es bleibt der Unter-

schied zwischen „Gerechten“ und „Gottlosen“, zwischen denen, welche die Sünde hassen, und denen, welche sie lieben.

3) Der irrende Mensch. Die Orthotomie beruht auf den Voraussetzungen: a) dass kein Mensch nicht irrt, also auch der Pastor nicht unfehlbar ist; b) dass jeder religiöse und sittliche Irrtum kompliziert ist mit Leiden; dadurch wird der Irrtum heilbar; c) dass der religiöse und sittliche Irrtum nicht unverschuldet ist (Lc 12 47. 48), auch wo Tradition, Erziehung und Unterweisung den Irrtum gezüchtet haben, wie viel mehr bei lauterem Zeugnis der Offenbarung Gottes in Christo. Denn alle Erkenntnis der Wahrheit ist wachstümlicher Art und wächst in normaler Weise nur, wenn sie von dem Thun der erkannten Wahrheit begleitet ist. Der religiöse und sittliche Irrtum entsteht durch Inkongruenz von wissen und wollen, denken und thun. — Der Gang zu religiösem Irrtum geschieht entweder durch Leichtfertigkeit im Thun der Wahrheit, bezw. durch Ungeduld mit dem Reifen der Erkenntnis im Thun (es folgt Schwärmerei und Wahnglauben), oder durch Nichtwollen alles Wollens und Handelns, abstrakten Intellektualismus (es entsteht Verderbung des Gewissens und Fall in Vergötterung der Sinneswelt). Verstand und Wille verdirbt sich gegenseitig, Sünde erzeugt Irrtum, Irrtum wieder Sünde, beides um so verführerischer, als Irrtum und Lüge nur durch den Gehalt bezw. den Schein der Wahrheit in ihnen Kraft haben. Aber eben durch den Gehalt der Wahrheit wird der Irrtum heilbar. Um so mehr heilbar, je mehr der Irrende den Unterschied zwischen Gott und Welt (Mensch) festhält und in der Gemeinschaft mit Gott die Normalität seines Lebens sieht, d. h. wenn er betet. Um so weniger heilbar, je mehr Leidenschaft wider die Wahrheit sich mit kaltem Hohn wider ihre Bekenner oder umgekehrt verbindet; desto mehr wird der Seelsorger ohnmächtig, Gott selbst muss erst durch Thatsachen argumentieren.

§ 82. Die Seelsorge in Beziehung auf den leidenden Menschen oder die parakletische Seelsorge. — Der göttliche Zweck des Leidens als Bedingung des Trostes.

Litteratur: WLöhe, Handbuch an Kranken- und Sterbebetten. — Derselbe: Rauchopfer für Kranke und Sterbende. ^{5}1880. — EuchKündig, Erfahrungen am Kranken- und Sterbebett. ^{6}1888.

1) Auch die Gemeindeglieder in ungestörtem äusseren

Wohlstand bedürfen der Seelsorge, weil derselbe Versuchung zu Wohlleben (Lc 12 16—21), zu Leidensscheu und zu unfrommen Anschauungen über göttliche Vergeltung mit sich führt (vgl. LUTHER 20 221 f.). Dem Dank ohne Bitte fehlt Wahrheit und Christlichkeit. Sinnliches Wohlergehen darf nur Mittel zum Zweck der Seligkeit und Vollendung sein. Die rechte Stellung des Christen zu den Segnungen Gottes bezeichnet Lc. 5 8; zu den Leiden dieser Zeit Hebr 12 6.

2) Der nichtswürdige Eudämonismus ist der Fehler der Freunde Hiobs, die Anfechtung der Frommen des A. T. (Ps 73; Jerem 12), die Anschauung der Jünger Jesu Joh 9 vgl. Lc 13 1—5. Die Frommen des A. T. retten sich aus der Anfechtung durch die Erwartung göttlicher Vergeltung, also durch den Eudämonismus selbst (Ps 73). Völlig entsagen muss der Pastor der Ansicht, als ob zeitliches Leiden eine äquivalente Strafe für die Sünde sei; die äquivalente Strafe für diese ist vielmehr Geschiedenheit von Gott. Aber a) es giebt Menschen, die durch Wohlergehen und durch Leiden gleichermassen nicht zu Gott geführt, sondern nur mehr verstockt werden (Hos 14 10); das über sie hereinbrechende Unheil ist der Anfang des Gerichtes Gottes über sie (angedeutet Lc 13 3. 6). Der Pastor weiss jedoch nie, ob er es mit solchen definitiv Unbussfertigen zu thun hat; für ihn ist jeder rettbar. b) In der sittlichen Weltordnung Gottes sind bestimmte natürliche Folgen für bestimmte Sünden gesetzt (Prov 14 34; Jerem 2 19), der Faule verarmt u. s. w. In jedem Einzelfall ist auch Einzelschickung. c) Für sündige Menschen giebt es ein reines Prüfungs- und Bewährungsleiden nicht; jedes Leiden steht von Gott her in Beziehung zu unsern Sünden, ist *παιδεία*, bei den Gläubigen wie bei den Ungläubigen, zu seligem Zweck.

3) Der Heilszweck Gottes bei den Ungläubigen ist, dass sie gläubig werden; bei den Gläubigen nicht das *σωθῆναι, σεσωσμένον εἶναι* (Eph 2 8) — das ist bei ihnen bereits geschehen —, sondern die Reinigung von den Sünden (vgl. auch Mt 1 21), d. h. positiv die Herstellung voller Normalität in dem kreatürlichen Abbild Gottes, in der Ähnlichkeit mit Christo (Rm 8 29; Eph 5 26. 27; I Joh 3 1—3), also die Vollendung der Gemeinde Christi und jedes einzelnen Gliedes. Dieser Zweck Gottes wird erreicht nicht, indem wir den uns dennoch verborgen bleibenden Zusammenhang der Leiden mit unsern Sünden zu

ergrübeln suchen, sondern indem wir im Vertrauen den Endzweck Gottes festhalten, d. h. Geduld bewähren.

4) Da das vollendete Reich Gottes ein Organismus mit centralen und peripherischen Organen ist, so ist es das von Gott gegebene Ziel jedes Gliedes, in den von Gott gegebenen individuellen Schranken vollkommen zu werden und seine eigentümliche δόξα zu erlangen. Die Gleichnisse Mt 25 14—30 und Lc 19 11—27 ergänzen sich; dort verschiedene Gaben, die gleiche Treue, das gleiche Lob, quantitativ verschiedener Ertrag und doch für jeden voller Ertrag; hier die gleichen Gaben, verschiedene Treue, der Ertrag und Gnadenlohn verschieden, doch so, dass die Einen bei gleicher Treue wie die Andern mehr hätten erreichen können, als sie erreichen (also qualitativ verschiedene δόξα, vgl. auch Mt 5 8; Hebr 12 14; I Joh 3 1—4). So kann der göttliche Mittelzweck bei den gläubigen Christen sehr verschieden sein: Förderung, Reinigung u. s. w.; Hebr 12 sehr wichtig. Der schliessliche Endzweck ist allemal derselbe.

Für die Seelsorge ist zu beachten: 1) Jeder Leidende steht in der Erziehung Gottes. Also Respekt vor der Last, und Ehrfurcht gegen Gottes Thun; 2) der göttliche Zweck alles Leidens wird erreicht durch Glauben, Geduld, Gebet. Alle Bitte setzt den Dank zu Gott voraus, und Centralgegenstand aller Bitte ist das Teilhaftigwerden dessen, was in Christo uns gegeben ist. Die Erhörbarkeit des Gebets im strengsten Sinne (Gebet im Namen Jesu; kananäisches Weib) ist dem Christen gewiss, obgleich die Erhörung in dem strengsten Sinne niemals als solche konstatiert werden kann. Alle Bitten um Zeitliches aber sind nach der Bitte Jesu in Gethsemane zu normieren; Trotz, Massenpetitionen, Ermüdung Gottes ist heidnisch; 3) weil alles Leiden Erziehungsmittel Gottes ist, gehört es zu den Gütern des Christen und wird zu wahrem Gut durch Glauben, Geduld, Gebet. Mittragende Liebe und unverhüllte Wahrhaftigkeit des Seelsorgers ist Pflicht.

§ 83. Fortsetzung. Die Paraklese in Beziehung auf innere und äussere Leidenszustände.

1. a) Trostbedürfnis ist vorhanden vor Eintritt des Leidens in der bangen Erwartung zukünftigen Widerfahrnisses von der Welt her und in der Furcht vor der Notwendigkeit

zukünftigen Wirkens auf die Welt. Jene Sorge ist begründet teils im Gefühl der Schwachheit, teils in der Erfahrung früheren schweren Leids; diese teils im Gefühl der Unzulänglichkeit, teils in ängstlicher Gewissenhaftigkeit; beides lähmt und verzettelt die Kraft und hindert das Gebet. Aber die Pflicht kommt von Gott, Ps 68 20; das Sorgen um etwas ist unfromm und thöricht Mt 6 25—34; Ps 37 3—5; 55 23; I Pt 5 7; Phl 4 4—7; Gott ist Hüter und Hirte nicht um unsers guten Gebets willen. Doch es sind nicht falsche Hoffnungen zu erregen, es ist nach Jes 55 8. 9; Rm 8 28—39 zu verfahren.

b) Die Trübsal ist hereingebrochen, ob auch vielleicht vorhergesehen, doch überraschend. Die psychischen Wirkungen sind teils unerwarteter Mut, teils Ungebärdigkeit, teils Betäubtheit; verschieden bei denen, die dem Reiche Gottes fern stehen, und bei denen, die im Glaubensstand sich befinden. Blinden Zufall giebt es nicht, und nicht Schurken sitzen im Weltregiment, sondern Gott, der den Einzelnen nicht vergisst, Ps 73 23—26; II Kor 12 9; Thr 3 22—33; das Mitleiden Jesu sind Leitgedanken der Paraklese. Der Neigung der Geschlagenen, die Selbstzucht zu lockern, ist zu begegnen, der göttliche Beruf, zu leiden, zu betonen (ich muss, kann, will, darf leiden). Besondere Gefahr hat das Leiden um der Wahrheit und der Berufserfüllung willen. Trotz der Einen, Kleinglaube der Andern. Es hilft nur das Aufsehen auf Jesum, das Vorbild Jesu und der Märtyrer, das Gebot, unverzagt zu sein (Jos 1; Phil 4).

c) Bei anhaltendem Leiden ist Wechsel der Stimmung nicht Charakterlosigkeit. Beachte: 1) Sehnsucht nach dem Tode ohne gläubige Geduld ist unfromm. 2) Die Furcht vor dem Tode ist teils Furcht vor dem Gericht (Evangelium von der Vergebung der Sünde), teils Furcht vor den letzten Stunden (Vaterhand Gottes), teils begründet in falschen Vorstellungen von dem Zwischenzustand zwischen Tod und Vollendung, die an das römische Fegefeuer erinnern (welcher Art er sei, die *ἀνάπαυσις* in Gott beginnt schon hier und setzt nach dem Tode sich fort). 3) Klage über Zwecklosigkeit des Lebens; — aber der Zweck seines Lebens liegt im Menschen selbst; überdies fehlt nicht der Beruf des Vorbildes für die Umgebung. 4) Statt Gelübde zu machen, gilt es Ps 51 12 zu beten. 5) Der gutgemeinte Irrtum, das Leiden sei äquivalente Strafe für die

Sünde, erzeugt entweder dumpfe Resignation (je schlimmer hier, je besser dort), oder Verzagtheit (womit habe ich das verdient?). Der Verzagtheit ist allemal unnachsichtig zu begegnen; aber augenblickliche Mutlosigkeit der Gläubigen ist nicht Verzagtheit.

2. a) Die Seelsorge am Kranken- und Sterbebett. Der Pastor erscheint nicht als Inquisitor oder Richter, sondern namens der Gemeinde Christi als Diener Christi, still, freundlich, nicht überlaut redend, in teilnehmender Liebe, in Geduld, dem Klatsch wehrend, linde hinlenkend auf Gottes Wort. Wie oft der Besuch zu wiederholen sei, entscheidet nur das objektive Bedürfnis des Kranken, und eben dies ist die Vorbedingung auch der Orthotomie. Die Einen wollen nichts vom Sterben wissen, die Andern (besonders jugendliche Personen) beschäftigen sich gern mit ihrem Tode, so dass sie teils redlich davon reden, teils so, dass sie die Versicherung baldiger Genesung erwarten. Die Krankheit selbst entscheidet vielfach über das Verhalten des Kranken zu seinem Tode; die Gegensätze sind: Wassersucht (Gefühlsabstumpfung) und Lungentuberkulose (Gefühlserregung, Klarheit des Bewusstseins, Empfänglichkeit für Trost). In zarter Liebe sind solche von Gott geordnete Zustände zu behandeln.

Jeden Kranken hat der Pastor auf den Tod vorzubereiten, d. h. nicht, ihm den nahen Tod anzukündigen, sondern ihm zu der Verfassung zu verhelfen, dass der Tod ihm kein Verlust ist. Roheiten seien ausgeschlossen, aber auch jedes Versäumnis und alle Feigheit. Oft ist es gut, wenn der Kranke selbst sich über seine Aussichten äussert; daran knüpfe der Pastor an.

Bei anhaltenden Krankheiten widerstehe der Pastor der Ermüdung wie dem ungeduldigen Machenwollen. Wird das Bleiben des Kranken am Wort Jesu und das Festhalten am Glauben erreicht, so ist der Prozess der Heiligung und der Vollendung vorhanden. Dazu bringe der Pastor die Gemeinschaft der Kirche durch Bericht vom Sonntags-Gottesdienst in die Krankenstube; auch auf die Hausgenossen oft von heilsamem Einfluss.

b) Das meistens tiefe Bedürfnis der Hinterbliebenen nach Seelsorge verurteilt alle Theorie, welche die spontane Seelsorge ausschliesst; verschieden ist das Bedürfnis nach dem

Tode eines Erwachsenen und eines Kindes. 1) Die Trauer über den Tod eines Erwachsenen ist verschieden, je nachdem sie sich auf den Verstorbenen oder auf die Hinterbliebenen selbst bezieht. a) Das Gedenken an den Verstorbenen ist oft die reine Form der mit ihm eins gewordenen Liebe; oft auch ein müssiges, oder gar gehässiges Fragen. Die Lieblichkeit der christlichen Hoffnung entfalte der Pastor bei Bekennern Christi, ausschliesslich auf Gottes Gnade richte er den Blick bei Zweifelhaften, doch ohne der Leichtfertigkeit das Wort zu reden. b) Das Denken der Hinterbliebenen an sich selbst ist teils das Weh der Vereinsamung, das sich erst nach dem Begräbnis geltend zu machen pflegt; die Neigung zur weichlichen Grübelei werde durch treue Pflichterfüllung und durch Liebesbeweise gegen andere bekämpft, was den Egoismus des Schmerzes zerstört. Teils ist es die bedrängte Lage der Hinterbliebenen (Witwe und Witwer), die nur durch Gottvertrauen und Ora et labora des Druckes entkleidet wird; auch Fürsorge und Fürsprache hat der Pastor zu üben. Das Schwelgen in rein gefühligem Schmerz bringt ernste Gefahren mit sich. 2) Das Kindersterben ruft in seinem bittern Weh manche Fragen über die zukünftige Entwicklung hervor, die eine klare Antwort nicht finden können; fest steht: 1) dass auch die Kinder nur durch Christi Gnade selig sind; 2) dass Gottes Liebe und Weisheit die rechte Zeit für sie nicht verfehlt hat. Für die Eltern gilt Ex 20 3; Mt 10 37.

Das Gebet inbetreff der Verstorbenen hat biblischen Grund in II Tim 1 18, ist gestattet in Apol 12, De Missa § 94 (Müller 269). Über das Dankgebet für sie ist ein Zweifel der Berechtigung nicht möglich. Inbetreff des Bittgebets ist die talmudische Vorstellung (röm. Missa pro defunctis) der Beeinflussung des Zustandes des Verstorbenen durch unser Gebet, ebenso die talmudische Vorstellung unsers Verkehrs mit den Verstorbenen zu bekämpfen; nur als unmittelbarer Ausdruck frommer Liebe kann es bestehen.

Die Kranken-Kommunion wird von der reformierten Kirche abgelehnt. Wo irgend möglich ist dieselbe zu einer Familienfeier zu erweitern. Der Aberglaube, das opus operatum des heil. Mahls sei ein *φάρμακον* zur Herbeiführung der Krisis (leibliche Wirkung des Sakraments), verbindet sich gern mit der Ungeduld des Kranken, die auf den Empfang

drängt. Der Aberglaube, im heil. Mahl ein sicheres Mittel der Seligkeit zu haben, wenn es nicht durch nachfolgende Sünden entkräftet werde, verleitet zu möglichst langer Verschiebung des Empfangs. Jenen ist das Würdig und Unwürdig I Kor 11 zu Gemüt zu führen, diesen das Heilsverlangen nach dem heil. Mahl zu wecken. Übereilung der Darreichung ist vom Übel: non defectus, sed contemptus sacramenti damnat. Exploration gehe stets vorher.

Die Seelsorge bei Psychisch-Kranken.

Litteratur: Bonner Monatsschrift von Nitzsch u. Sack. 1843. 44. — HWerner, Irresein und Besessensein. 1867. — Derselbe: Der religiöse Wahnsinn. 1890. — Kräpelin, Kompendium der Psychiatrie. 1883. — Dalhoff, Unsere Gemütskranken. Aus d. Dänischen von Michelsen. 1883. — Koch, Leitfaden der Psychiatrie. 1889.

Allgemeine Regeln sind: 1) Pastor und Arzt gehen Hand in Hand; 2) die Kranken seien nie allein; 3) der Pastor gehe nie auf die Wahnvorstellungen ein; 4) sorgfältige Orthotomie ist not; der Pastor vermeide nie seelsorgerlichen Verkehr. Der Wunsch der Irren, am Gottesdienste teilzunehmen, ist ein vorzügliches pädagogisches Mittel. Die bange Sorge, „die Sünde wider den heil. Geist" begangen zu haben, ist dadurch zu zerstreuen, dass diese Sünde sich stets in Verstocktheit äussert.

§ 84. Die Seelsorge in Beziehung auf den sündigen Menschen oder die pädeutische Seelsorge.

Die pädeutische Seelsorge ist einzuteilen in die prophylaktische und konvertierende.

1) Die prophylaktische Seelsorge hat ihren Ort bei den Hausbesuchen, dem Katechumenen-Unterricht, wobei der Pastor ohne Misstrauen und Vertrauensseligkeit väterliche Gesinnung in Weisheit und Ernst den Gefahren der Jugend gegenüber, besonders an Feiertagen, zu bezeugen hat. In den positiven Massnahmen setzt sie sich an der konfirmierten Jugend fort. Schlechte Leserei und schlechte Geselligkeit ist durch gute Bücher und gute Geselligkeit zu besiegen, und wohlgesinnte Gemeindeglieder (Hausväter und Hausmütter) sind nebst dem Lehrer herbeizuziehen.

Spezifische prophylaktische Seelsorge ist zu üben in der (nicht mehr aufgenötigten) Eidesvermahnung und im ebenfalls freien Sühneversuch.

a) Die Eidesvermahnung. Der Eidschwur ist nicht eventuelle Herabwünschung der Strafe Gottes (Fluchen), sondern Aussage mit ausdrücklicher Berufung auf Gott, den Zeugen der Wahrheit. Der promissorische Eid wird verletzt durch Eidbruch, der assertorische durch Meineid (ahd. und mhd. mein = Verletzung, Wunde), diese potenzierte Lüge, die den Glauben an Gott verleugnet.

Im N. T. wird Mt 5 33—37 (vgl. meine „Bergpredigt" 1875. S. 153—167) der Eidschwur in dem Sinne eines bösen Unterscheidens der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit bei eidloser und beschworener Aussage verboten, weil der Christ jedes Wort vor Gott reden soll. Die Notwendigkeit des Eides ist in dem πονηρόν der Welt begründet. So darf der Christ schwören, aber ohne jene Unterscheidung zu machen, und in dem Bewusstsein, um des πονηρόν willen schwören zu müssen (vgl. Mt 26 62; Rm 9 1 ff.). Der Eidschwur ist eine Demütigung und doch eine Ehre, weil er Furcht Gottes voraussetzt. Bei der Eidesvermahnung (assertorischer Eid) hat der Pastor 1) die Bedeutung des Eides und die Sünde des Meineids einzuschärfen und das Vertrauen zu Gott zu stärken; 2) auf die genaue Fixierung dessen zu verweisen, was beschworen werden kann (besonders wichtig bei Paternitätsfällen).

b) Der Sühneversuch. Die in manchen kirchlichen Gesetzen noch heute rezipierte „gemeine Auslegung" von Mt 5 31. 32 und I Kor 7 8—17, dass die Ehescheidung erlaubt sei bei konstatiertem Ehebruch und böswilliger Verlassung, ist weder exegetisch noch ethisch haltbar; die Ehe ist vielmehr ihrem Wesen nach unauflöslich, daher dürfte die Kirche, auch wo die Ehre der Ehe entweiht ist, eine Wiederverheiratung Geschiedener nicht sanktionieren, obgleich diese innerhalb der Rechtsformen des Staates unter Umständen gestattet sein mag. Die Kirche kann eventuell nur raten die „Trennung von Tisch und Bett". Im Sühneversuch bei gerichtlich beantragter Scheidung hat der Pastor die Aufgabe, beiden Teilen getrennt die Heiligkeit der Ehe zum Bewusstsein zu bringen, damit womöglich Vergebung und Versöhnung stattfinde.

2) Die konvertierende Seelsorge. Nicht ohne weiteres ist die Gesinnung eines Menschen aus seinem Thun zu erkennen; sie zeigt sich vielmehr in der Stellung, die der Mensch zu seiner Sünde einnimmt, in seinem Urteil über sich selbst

bei, in, nach dem Fall, — entweder ist sie der Anfang tieferen Versinkens, oder des Aufstehens. Meistens hat die konvertierende Seelsorge es mit entsittlichten Menschen zu thun; aber auch ernste Christen haben mitunter Jerem 17 9 zu erfahren, abgesehen von unsittlichem religiösen Enthusiasmus. Thränenreiche Reue ist nicht Busse und verhaltener Trotz ist oft das Symptom eines erfreulichen inneren Kampfes. Der Pastor fühle sich nie beleidigt, trage die Sünde, sei erfüllt lediglich von dem Zweck seines Amtes. Das erste Ziel ist C. Aug. 12: *agnito peccato*; der Weg zu diesem Ziel ist verschieden, je nachdem die Erkenntnis Christi vorauszusetzen ist, oder ein verschüttetes Gewissen (I Kor 6 9. 10; Gal 5 19—21; Eph 5 5. 6). Das zweite Ziel ist (C. Aug. 12): *Constat poenitentia proprie his duabus partibus: altera est contritio, altera fides.* Auch hier: Empfindung der Reue (über das angerichtete Unheil) ist nicht Bussethun. Bei wahrem Anfang der Busse (Leid über die Sünde selbst) ist zu unterscheiden die blosse contritio (*τοῦ κόσμου λύπη* II Kor 7 10), die zur Verzweiflung führt (Judas), und die mit der fides verbundene contritio (*κατὰ θεὸν λύπη*), die zum Frieden der Versöhnung führt (Petrus). Doch ist kampflose Aneignung der Gnade bedenklich, da der Verdacht begründet ist, dass Christus zum Sündendiener gemacht wird. Das dritte Ziel ist (nach Art. 12 der C. Aug.): *Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae.* Der Bekehrte ist zu schützen gegen Freunde und Feinde, die Nächsten sind zu Geduld und nachsichtiger Liebe zu ermahnen, er selbst zu täglicher Bekehrung, zum willigen Tragen aller Folgen seines Fehls, zu möglicher Abbitte und Restitution, zu fester geselliger und kirchlicher Lebensordnung. Rückfälle sind ohne Leugnung und Frechheit nicht hoffnungslos. Confessio oris dem Beleidigten gegenüber ist nicht unbedingt zu fordern.

Eine Spezies der konvertierenden Seelsorge ist die an Gefangenen.

Litteratur: Hoffmann, Die Seelsorge im Strafgefängnis (in Palmers Past.-Th.). — Die Jahresberichte der Rh.-Westf. Gefängnisgesellschaft von 1861 an. — KKrohne, Lehrbuch der Gefängniskunde 1889, Abschn. VIII § 123—125. — HAKöstlin, Die kirchliche Seelsorge an den Gefangenen in Halte was du hast XIII (1889. 90) S. 105—121.

Märtyrer in den Gefängnissen giebt es auch heute unter griechisch- und römisch-katholischer Rechtspflege. II Kor 6 1—10

ist das Wort für sie. — Schuldlos Angeklagten und Verurteilten ist gegen Verbitterung, Verzagtheit, eigenwillige Hilfe not: Stärkung des Gottvertrauens, der Wahrhaftigkeit, Geduld, Beugung unter Gottes Willen, zumal da die sittliche Würde unverloren sei (vgl. SCHILLER, Der Verbrecher aus verlorener Ehre). Die meisten Sträflinge sind schuldig und stehen unter der menschlichen Strafgewalt: *quia peccatum est, ne peccetur* (FRVLISZT, Der Zweckgedanke im Strafrecht. 1882). Für die Gefangenen kann der Pastor viel thun durch Fürsprache innerhalb der festen Ordnung. An den Gefangenen noch mehr durch Liebe, Geduld, Weisheit, Treue. Gesichtspunkte sind: 1) Der Gefangene ist das kranke Glied eines kranken Körpers; 2) Christus hat ihn geliebt und erlöst; 3) der Pastor ist im besten Falle selbst ein begnadeter Sünder, daher bediene er sich möglichst der Kommunikativform; 4) die Sünder ausserhalb des Gefängnisses sind oft schlimmer als die drinnen. 5) Gegen das Misstrauen der Gefangenen hat der Pastor Unbefangenheit, Natürlichkeit, Geduld und Herzlichkeit zu brauchen. 6) Geradheit und Freimütigkeit in Erinnerung und Mahnung und stete Hilfsbereitschaft auch der Familie des Gefangenen gegenüber ist not. 7) Dasselbe Evangelium gilt den Gefangenen wie den Nichtgefangenen, doch ist die Freiheit in Christo und die Gebundenheit durch Sünde zu betonen. — Die Vorbereitung der Verbrecher zur Hinrichtung ist das schwerste Stück der Seelsorge an Gefangenen, reuigen und verstockten gegenüber sehr verschieden, II Kor 5 20; Schächer am Kreuz.

Die Fürsorge für die Entlassenen ist eine wichtige und schwierige Aufgabe. Leider fehlt im Allgemeinen Kirchengebet die Fürbitte für die Gefangenen.

§ 85. Die Seelsorge in Beziehung auf den irrenden Menschen oder die didaktische Seelsorge. Einzelnen Gruppen von Sekten und Separationen gegenüber.

Die didaktische Seelsorge bezieht sich auf intellektuelle Schäden und Bedürfnisse, die stets eine Macht der Trostlosigkeit und Sünde sind. Sie setzt das Zeugnis von der Wahrheit voraus und besteht in der Beweisführung für die Wahrheit des Bezeugten; so auch Christus in seinen Gesprächen, Paulus in Rm und Gal, I Kor 15. Die Quellen der intellektuellen Schäden sind teils Unwissenheit, die entweder mit Dummheit gepart

ist (unheilbar oder durch den Katechismus zu heilen), oder mit einem Mass von Geistesbildung bezw. Verbildung; teils in Zuvielwissen (-wollen), in Grübelei über unwissbare Dinge (Jer 45 5; Ps 131 1). Schon Kol 2 und die Pastoral-Briefe bekämpfen sie. Das Interesse für geistliche Dinge und der Eifer für christliches Leben ist hoch zu schätzen, aber um des Hochmuts und des Antinomismus willen, der meist damit verbunden ist, sind jene Wisser mit viel Geduld zu bekämpfen. Aber auch wenn sie in Separatismus und Sektirerei ausarten, sind sie nicht absoluter Schaden der Gemeinde; ihre Zucht und ihr Gemeinschaftsleben können Vorbild für die Gemeinde sein und offenbaren die Schäden in Leben, Lehre, Gemeinschaftspflege. Im Leben, sofern die äussere Kirchlichkeit mit Christlichkeit gleichgesetzt wird und Kirchenzucht nur Widerspruch erregt; in der Lehre besonders dem Verschweigen aller Eschatologie; in der Gemeinschaftspflege, sofern nicht für Gemeinschaft Gleichgesinnter kirchlicherseits gesorgt wird.

Trotz der anzuerkennenden Frische ihres religiösen Lebens und trotz der teilweise anregenden Wirkung auf die Gemeinde pflegen die Sekten und Separationen Irrtümer, vor denen die Gemeinde zu schützen ist. Anorganischer Schriftgebrauch ist meistens der Grund.

1) Spiritualistische Gemeinschaften verschiedenen Gepräges sind eins in der gesetzlichen Auffassung der heil. Schrift, in der Vermischung des A. und N. T., in Engherzigkeit und absprechendem Richten über die Christlichkeit anderer Leute nach kleinlichen und äusserlichen Massstäben. Ein methodistischer Zug in Verkennung der wachstümlichen Art des neuen Lebens, ein pietistischer in Verwerfung alles Kunstgenusses, besonders des Theaters und des Tanzes, ist ihnen eigen. Jener methodistische Zug ist unschwer zu widerlegen, schwer auszurotten; der pietistische Zug hat realere Basis. Gesichtspunkte sind, a) dass der Genuss der mimischen Kunst Verständnis und Empfänglichkeit für Kunst voraussetzt; ohne diese Voraussetzung schädigt jener Genuss die religiöse und sittliche Haltung; b) dass der Genuss der mimischen Kunst auch für den Empfänglichen und Kunstverständigen unsittlich ist, wenn die Kunst zur Entschuldigung oder Verherrlichung der Sünde und des Lasters entweiht wird; c) dass für den Einzelnen die individuelle Antwort auf die Frage entscheidet, ob der Theaterbesuch

seinem religiösen und sittlichen Leben förderlich sei oder nicht. Inbetreff des Tanzes giebt es eine reine und die Unbefangenheit des Verkehrs beider Geschlechter fördernde Ausübung in dem natürlichen Ausdruck kindlicher Fröhlichkeit und bei Erwachsenen in der gemeinsamen rhythmischen Bewegung des männlichen Kavaliertums und der weiblichen Grazie (Luther: DE WETTE-SEID. 6 435). Der reinen Übung steht die unreine der Tanzlokale in Städten und Dörfern gegenüber, — und die praktische Haltung des Pastors ist dadurch sehr schwierig. Das Ziel muss stets sein, einen reinen Sinn zu pflanzen und zu pflegen und dadurch das Unreine zu überwinden. Mit zweierlei Mass nach vornehm und gering darf er nicht messen; dem individuellen Gewissen ist die Entscheidung nur bei sittlich gebildeten und sittlich kräftigen Naturen zu überlassen; die anderen bestimmt die Sitte und das Gemeinurteil.

2) Englische und nordamerikanische Sekten treiben vielfach Propaganda in den erweckten Kreisen der Gemeinde; donatistische Irrtümer herrschen in ihnen, nicht weniger Verachtung der Kirche. In genereller und spezieller Seelsorge ist die Notwendigkeit erstmaliger und täglicher Bekehrung zu bezeugen, aber auch die Lieblosigkeit und Feigheit, die Anmassung und die Undankbarkeit jener ins Licht zu stellen. Gegen den Baptismus insonderheit sind nicht die unwahren Behauptungen von dem statutarischen Gebot der Kindertaufe im N. T., von dem Kinderglauben als Bedingung der Taufe (Rm 10 17) zu verwenden; wohl aber Mc 10 13—16 und I Kor 7 14. Der von Gott gesetzte Heilswille in der Geburt des Kindes in der christlichen Gemeinde wird durch die Taufe bestätigt und alle späteren Segnungen des Christentums werden der Zufälligkeit enthoben und als von Christo gewollt konstatiert. Die christliche Kirche selbst und ihre heiligen Glieder sind ein Zeugnis für die Gottwohlgefälligkeit der Kindertaufe (LUTHER, Gr. Kat. MÜLLER 492. 493).

3) Der Irvingianismus (kath.-apost. Gemeinde).

Litteratur: JNKÖHLER, Het Irvingisme. 1876. — EMILLER, The hist. and doctrine of Irv. 2 Bde. 1878. — JKÖSTLIN, Art. Irving; Irvingianismus in RE.^{2} 7 152—160.

Edward Irving (1792—1834) hat nur den Namen hergegeben. Die Sekte protestiert gegen diesen und den Namen einer Sekte; ihre Glieder bleiben in den Landeskirchen; sie sammelt aus

allen Kirchen alle, welche „die Erscheinung des Herrn" lieb haben und die Parusie in nächster Zeit erwarten. Sie hat ihre besonderen Gottesdienste und Sakramentsfeiern, dazu das nur wenigen zu teil werdende Sakrament der Versiegelung (Eph 1 13; 4 30; Apc 7 3 ff.). Ihre Autorität sind die Ämter, in denen nebst den Sakramenten sie die Gegenwart Gottes schauen; Eph 4 11 und Apc 3 und 4 sind ihre Ämter genannt, die mit den Charismen in allerlei Wunderzeichen verbunden sind. Die Cärimonieen sind die des Ritualismus und römischer Herkunft; dazu die Dogmen von der unblutigen Wiederholung des Opfers Christi in der „Eucharistie", von der Zaubermacht der Priesterweihe, von der Ölung der Kranken, Kinderkommunion (vom zweiten Jahre an), von dem Zehnten. Die praktische Folge ihrer Eschatologie ist die Tendenz, überall „den letzten Abfall" zu wittern. Diesem Pessimismus hat der Pastor nicht oberflächlichen Optimismus entgegen zu setzen und den Kern der biblischen Eschatologie, die Mahnung zu sittlicher Wachsamkeit, nicht zu vernachlässigen.

§ 86. Fortsetzung. An Ungläubigen und Abergläubigen.

Der Unglaube ist der Tod des Glaubens, aber der Tod kann zum Leben werden; der Aberglaube ist Krankheit des Glaubens, unheilbar, weil er sich selbst für Gesundheit hält.

Hinsichtlich des Unglaubens unterscheidet das N. T. ἀπιστία = Nochnichtglauben oder Nichtmehrglauben (ungelösten Zweifel) und ἀπειθεία = Widerglaube, Widerwille, oft mit unsittlichem Hintergrund. Diesem gegenüber ist die konvertierende Seelsorge am Platz. Gegen niemand in der Gemeinde ist der allgemeine bürgerliche Verkehr aufzuheben (grosser Bann, Art. Smalc. 3 9). Auch nicht prinzipiell der kirchliche und seelsorgerliche Verkehr, weil kein Ungläubiger ungewinnbar ist. Je mehr der Unglaube Propaganda für Verachtung der Kirche und des Heils macht, um so mehr gilt nur beschämendes Zeugnis. Je weniger, desto mehr Eingehen auf den Standpunkt und die Entwaffnung der alten Rätsel von Freiheit und Notwendigkeit, Absolutheit und Persönlichkeit, Zeit und Ewigkeit. Der Unglaube ist oft mit thörichtem Aberglauben verbunden; erwacht das Gewissen bei religiöser Unwissenheit und Verwüstung, so ist aller Aberglaube möglich. Schwerer zu behandeln ist der Aberglaube, wo er als anorganischer Glaube auftritt; statt

der Person Christi sind einzelne Wunder Gegenstand des Glaubens, Analogieen werden in der Gegenwart gesucht u. s. w. Das heil. Abendmahl und die Gnadenwahl sind Lieblinge des Aberglaubens, jenes als opus operatum, diese zur Sünde und Schande. Da der Wust des herrschenden Aberglaubens dem germanischen Heidentum entstammt, so ist das legitime Mittel seiner Bekämpfung nicht die Warnung vor Gemeinschaft mit dem Teufel u. dgl. oder vor sinnlichem Schaden, auch nicht intellektuelle Aufklärung, sondern Verkündigung des evangelischen Heilsglaubens. Zu diesem Heilsglauben gehört nicht die Annahme der Existenz des Teufels und des bösen Geisterreiches, ohne dass diese deshalb zu leugnen wären. Nach biblischer Lehre ist der Teufel Geschöpf Gottes; seine Macht ist durch Christus prinzipiell überwunden und von jedem Christen durch Gottes Wort, Glauben und Gebet überwindbar (Joh 14 30; 16 33; I Pt 5 6; Jak 4 7). Niemals ist die Macht des Teufels Entschuldigung für die Sünden. Allein der Zusammenhang des Einzelbösen mit einem Reich der Finsternis, wodurch das Böse nie zu blosser Negation des Guten wird, ist sehr ernst. Gottes Tendenz geht auf völlige Offenbarung und völlige Vernichtung alles Bösen.

Der unehrliche Zweifel ist der Versuch, den Unglauben zu rechtfertigen, oder das dialektische Spiel der Gleichgültigkeit oder eitle Prahlerei. Der ehrliche Zweifel ist denkkräftigen und selbständigen Naturen fast unvermeidlich, sobald der Autoritätsglaube dahin gefallen und der gottgewirkte Glaube noch nicht vorhanden ist, — das Glaubensbedürfnis erzeugt den Zweifel. Das naturwissenschaftliche Erkennen wird auf das religiöse Gebiet angewandt, der religiöse Glaube scheint eine Sache grundloser Willkür zu sein.

Du zweifelst nicht, weil du geworden weiser bist;
Du zweifelst, weil noch reif nicht deine Weisheit ist.
Der Zweifel ist die Hüll', in der die Frucht soll reifen,
Und die gereifte Frucht wird ihre Hüll' abstreifen.

Rückert.

Die Gefahr des nicht überwundenen Zweifels ist das Absterben des Glaubenslebens. Aber der Zweifler darf sich nicht schon für ungläubig halten; das Prüfen ist Pflicht, es kommt nur auf die rechten Kriterien an. Der Gang methodischer Unterweisung ist: 1) Glauben und Wissen sind auf religiösem und

sittlichem Gebiet keine Gegensätze. Auf naturwissenschaftlichem Gebiet soll man nur wissen, auf religiösem und sittlichem Gebiet ist Glauben (Vertrauen) Wissen. Die Voraussetzung des evangelischen Glaubens steht Joh 7 16—18. 2) In der Person Christi ist die Erfüllung des Willens Gottes gegeben, und diese Erfüllung des Willens Gottes in ihm ist Offenbarung göttlicher Gnade und Wahrheit. Die Person Christi ist unerfindbar. 3) Von Christus aus ist alle Unsicherheit und aller Zweifel zu entwaffnen, obgleich menschlicher Verstand keineswegs auf Beantwortung aller Fragen hienieden zu rechnen hat.

III. Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Einheitlichkeit der Kirche oder die Lehre von den feststehenden Formen des Kultus oder Liturgik.

Litteratur: Ausführlichste Verzeichnisse bei HAGENBACH-REISCHLE[12] S. 555ff. — Spezialwerke an den gehörigen Orten. Unter den umfassenden Werken bes. zu erwähnen: THKLIEFOTH, Liturgische Abhandlungen. I[2] 1869; II 1856; III, 1, 1856; IV[2] 1858; V[2], VI[2] 1859; VII[2], VIII[2] 1861. — HALT, Der christliche Kultus nach seinen verschiedenen Entwicklungsformen und seinen einzelnen Teilen historisch dargestellt[2]. 2 Bde. 1851. 1860. — HHERING, Handbuch zur Einführung in das liturgische Studium. 1887.

§ 87. Name und Definition der Disziplin.

Λειτουργία ist verb. comp. aus *λεῖτον* (von *λαός*) und *ἔργον*: munus publicum, in Athen jedes unentgeltliche öffentliche Ehrenamt (onus publicum Apol 12 De Missa § 78—83 MÜLLER 266). In LXX ist es Übersetzung von עֲבוֹדָה, in der Bedeutung des levitischen Heiligtumsdienstes, *λειτουργός* die Übersetzung von מְשָׁרֵת in Jos 1 1; I Sam 2 11; 3 1; II Kön 6 15 und der Zebaoth in Ps 103 21. Ausser den dem A. T. entnommenen Bezeichnungen in Hebr 1 7. 14; Lc 1 23 wird Christus als Hohepriester *λειτουργός* genannt Hebr 8 2. 6, Paulus nennt sich als Apostel so Rm 15 16; ferner ist der Gemeindekultus ein *λειτουργεῖν* Act 13 2, aber auch der der Gemeinde geleistete Dienst Phil 2 17 und die Liebeswerke der Christen unter einander Rm 15 27; II Kor 9 12; Phil 2 25. 30; und in Anlehnung an die Bedeutung im Klassischen sind die obrigkeitlichen Personen *λειτουργοὶ θεοῦ* Rm 13 6. Der gemeinsame Begriff ist wohl der des heiligen, Gotte geschehenden Dienstes.

Der kirchliche Sprachgebrauch knüpft an Act 13 2 an; *λειτουργία* ist Kultus der Christengemeinde = missa, missio, dimissio = Entlassung; das lateinische Wort zuerst bei Ambros. ep. ad Marcell. sor. Seit Scheidung des Gottesdienstes

in Missa catechumenorum und Missa fidelium (3. Jahrh.) wird das Wort für die Missa fidelium und deren Formeln gebraucht (die Feier, welche durch eine Entlassung eingeleitet und beendet wird), seit dem Verschwinden der Scheidung (6. Jahrh.) ist Missa und λειτουργία der ganze öffentliche Gottesdienst, d. h. die Messe, zuerst mit Einschluss der Predigt.

Für den evangelischen Begriff der Liturgie zeigt Luther den Weg. Von römischer Tradition beeinflusst empfiehlt Luther in der formula Missae et communionis 1523 (VII 1—20), die Predigt als nur den Ungläubigen geltend vor den Introitus zu setzen, und beschränkt die „Messe" auf die Feier des heil. Mahls für die Gläubigen. In der Deutschen Messe 1526 (22 227—244) ist die Predigt das Hauptstück des Gemeindegottesdienstes und dieser ist die „Messe", während die Abendmahlsfeier dem Bedürfnis des Einzelnen nach dem Gemeindegottesdienst überlassen ist (*„Vermahnung an die, so zum Sakrament gehen wollen"*). Ebenso schon in der „Ordnung des Gottesdienstes" 1523 (22 151—156). Neben dem beweglichen Element der Predigt fordert Luther in jenen deutschen Schriften feste einheitliche Formen für den Gemeindegottesdienst und die sakramentlichen Handlungen, und diese Formen hat der kirchliche Sprachgebrauch mit Liturgie bezeichnet im Gegensatz zur Predigt. Die Bedeutung derselben ist, dem in allen Gemeindegliedern als solchen Identischen einen Ausdruck zu geben, demnach sie zur Gemeinde Christi zu vereinigen, weil die liturgische Form der kirchlich anerkannte Ausdruck des kirchlichen Glaubens, bezw. der kirchlichen Anschauungen ist und die Gemeinsamkeit des Gottesdienstes gewährleistet, ob sie nun im Dienst des Homiletischen steht (öffentlicher Gemeindegottesdienst) oder selbständig auftritt (liturgische Handlungen). Somit ist Liturgik die Lehre von der Bethätigung der Einheitlichkeit der Kirche in den feststehenden Formen des Kultus.

Erster Abschnitt.

Allgemeiner Teil.

Erstes Kapitel.

Der Kultusraum.

Aus der sehr umfangreichen Litteratur sind hervorzuheben: ASpringer, Die Baukunst des christlichen Mittelalters. 1854. — FrKugler, Geschichte

der Baukunst. 3 Bde. 1855–1860. — HOtte, Geschichte der deutschen Baukunst. ²1864. — WLübke, Geschichte der Architektur. ³1865. — HHoltzinger, Handbuch der altchristlichen Architektur. 1889. — Dehio und vBezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes, historisch und systematisch dargestellt. 1884 ff. — AEssenwein, Die Ausgänge der klassischen Baukunst (christlicher Kirchenbau) und die Fortsetzung der klassischen Baukunst im oströmischen Reich (byzantinische Baukunst) 1886.

A. Der Kultusraum als Ganzes.

§ 88. Vor Konstantin. Die Basilika. Der byzantinische Stil.

1) Der Kultusraum bis Konstantin. Für die evangelische Wertung des Kultusraums ist massgebend Joh 4 21–24; Act 17 24. 25; I Kor 6 19; Eph 3 17. Demnach sind besondere Kultusräume nur ein Gebot der Zweckmässigkeit, und nur der Gebrauch macht den Raum heilig (Luther 7 211; 35 129).

In der apostolischen Zeit sind Kultusräume die Lehrhallen des Tempels, die Synagogen (Act 14—19), Privathäuser (Act 2 46; 20 9; Rm 16 5; I Kor 16 19); in diesen bot wahrscheinlich das Atrium nebst dem Tablinum (Sitz des Hausherrn an der hintern Seite, vor ihm der Hausaltar) geeignetsten Raum. Schon Tertullian (de idolol. 7) und Dionysius Alex. (Euseb. h. e. 7 11) warnen vor religiöser Verehrung des Raums. Hinsichtlich der Katakomben ist wohl nur sicher, dass bei Begräbnissen und Anniversarien gottesdienstliche Feiern in kleinerem Kreise dort stattfanden. Die ältesten Zeugnisse für das Vorhandensein besonderer Kirchengebäude sind Clem. Alex. Strom. 7 5; Hippol. Fragm. ed. PdeLagarde p. 149 und Tertullian adv. Valentin. c. 3. Die Namen sind *οἶκος τοῦ θεοῦ* (Eigentum Gottes, Gottesgut), *κυριακόν*, ecclesia, columbae domus, seit Ambrosius: templum. Die Bezeichnung Basilika für das Kirchengebäude ist erst seit Konstantin (Euseb. 10 4) in Gebrauch.

2) Die altchristliche Basilika. Hinsichtlich des Ursprungs der Bezeichnung steht fest: a) dass seit Konstantin die Kirchengebäude überhaupt (auch polygone Gebäude) so genannt wurden (Haus des Königs aller Könige?); b) dass öfter Gerichtsbasiliken den Christen zu kirchlichem Gebrauch übergeben wurden; c) dass die Prunksäle reicher Leute den Namen basilica führten. Über den Ursprung der Gestalt der Langhaus-Basilika sind die Fachleute verschiedener Meinung.

Wahrscheinlich stammt die äussere Gestalt von der Basilica forensis, die innere Einrichtung von dem Atrium und Tablinum des antiken Privathauses her. Von dem unbedeckten mit einem κάνθαρος (Brunnen) versehenen πρόναος (Ort der Exkommunizierten, προσκλαίοντες) gelangt man meistens in den νάρθηξ (kommt vielleicht von dem terminus technicus des Arzneikastens), den Ort für die Pönitenten und Katechumenen. Es schliessen sich die (3 oder 5) Schiffe der Kirche an. Der Chor (für den Gesang der Priester) ist entweder im Mittelschiff, oder vor der Apsis; immer ist mit dem Chor der Ambon bezw. zwei Ambone verbunden für die Schriftlesung. Der Apsis liegt meistens ein Querschiff vor, dessen Flügel, Senatorium und Matronaeum, für vornehme Gemeindeglieder beiderlei Geschlechts und für Mönche und Nonnen bestimmt waren. Die Apsis und der damit verbundene Raum ist das sanctuarium (tribunal, βῆμα), durch Schranken (cancelli) von dem Kirchenraum getrennt, hinter diesem der Altar über einem Märtyrergrab (Krypta), von einem Baldachin überdacht. An der hintern Wand der Apsis der θρόνος des Bischofs, an beiden Seiten Sitze für die Priester u. s. w. — Bis ins 5. Jahrh. ist der Eingang der Kirche im Osten, die Apsis im Westen; im Gebet wandte sich die Gemeinde nach Osten, so dass der betende Priester den Rücken der Gemeinde ansah (Const. ap. 2 57 (p. 87), WALSTRABO, De reb. eccl. c. 4; DURANDUS, Rationale V 2 § 57. Die Misslichkeit dieser Übung gab Anlass zur Orientierung der Kirchengebäude, und das Dogma von der Gegenwart des Herrn im Sakrament des Altars verpflichtet den Priester, beim Gebet der Gemeinde den Rücken, der Hostie das Antlitz zuzuwenden. — Das Mittelschiff ragt über die durch Säulen von ihm getrennten Seitenschiffe hoch hervor; an dem Obergaden sind Fenster angebracht. Bilder, Mosaiken u. s. w. schmücken in reichster Weise die Wände des Obergadens, des Triumphbogens u. s. w. Das Mittelschiff schliesst mit zwei Säulen ab, welche mit den Ecken der Apsis ein Rechteck, die s.g. Vierung, bilden. Öfter finden sich auch Seitenapsiden und (im Orient) Emporen über den Seitenschiffen. Schon zu Konstantins Zeit war die Langhaus-Basilika völlig ausgebildet (die 5schiffige alte Peterskirche, die 5schiffige Paulskirche, die Laterankirche in Rom).

3) Der byzantinische Stil. Rund- und Polygonbauten nach profanen Vorbildern treten zuerst als Grabkapellen und

Baptisterien auf; doch schon zu Konstantins Zeit als grössere Kirchen (Sta Costanza in Rom, Sta Maria Rotonda in Nocera bei Neapel). Die morgenländische Bauart unterscheidet sich längere Zeit weder in Langhaus- noch Rund- bezw. Polygonbauten von der abendländischen. Den Übergang zum byzantinischen Stil bilden die Bauten in Ravenna, im 5. Jahrh. S. Giovanni in fonte, im 6. Jahrh. das Oktogon S. Vitale. Der christliche Kultus erheischte für den Altar einen Ausbau, woraus sich das griechische Kreuz im Grundriss entwickelte. Der Hauptbau und die Ausbauten wurden mit Kuppeln versehen, und aus den vielen Ausbauten trat der Chor dezentralisierend hervor. Das prächtigste byzantinische Gebäude ist die Hagia Sophia des Justinian (532—537) in Konstantinopel. Später mehren sich die Kuppeln und erhalten einen cylindrischen Unterbau (Trommel). Abart ist der russische Stil mit seiner tatarischen gewundenen Kuppelform und der Überladenheit an malerischem Schmuck (Wassili Blashenni in Moskau).

§ 89. Romanik. Gotik. Renaissance. Evangelischer Kirchbaustil.

1) Der romanische Stil ging (Mitte des 10. Jahrh.) aus der Langhaus-Basilika hervor und herrschte in Deutschland bis Mitte des 13. Jahrh. Chor und Sanktuarium ist im romanischen Stil dasselbe. Die (2 oder auch 4) Seitenschiffe haben genau die halbe Breite des Mittelschiffs und sind durch Pfeiler (in Italien meist Säulen) von diesem getrennt. Die Vierung wird meistens zum Chor hinzugezogen, welcher sich wegen der ausgebildeten Krypta hoch erhebt und ein- bis dreimal so lang ist wie die Breite des Mittelschiffs. Die frühere flache Holzkonstruktion der Schiffe wich bald dem Tonnengewölbe, dies dem Kreuzgewölbe auf quadratischer Grundlage, so dass die Seitenschiffe die doppelte Zahl an Gewölben aufweisen. Die zweifache Fensterreihe in den Seitenmauern und im Obergaden des Mittelschiffs, jene kleiner, diese grösser, ist durch einen Rundbogen über jedem Fenster abgeschlossen. In der Vorderseite ist das Atrium der Basilika vielfach als Vorhalle (Paradies) in das Gebäude selbst verlegt, der Kantharus ist zum Weihwasserbecken geworden. Alle romanischen Kirchen sind genau orientiert; nur doppelchörige Kirchen haben ihre Eingänge im Norden oder Süden. Eine Mehrzahl von Türmen,

an der Westfront, auf der Vierung, an den Ecken der Querschiffe und des Langhauses sind vorhanden. Das Hauptportal weiteinsetzend ist gedrückt, darüber ein Bogenfeld, höher eine Rosette. Die Tonnengewölbe, weniger die meist massigen Kreuzgewölbe, geben einen gleichmässigen Seitenschub auf die Aussenmauern, daher die Tendenz nach Niedrigkeit der Mauern, besonders in ältern Bauten. Zu erwähnen die Dome zu Mainz, Speier, Naumburg, Bamberg u. a. Der spätromanische Stil (in Deutschland etwa 1175—1250) hat eine mehr vertikale Tendenz und gruppiert gern Türme in malerischer Weise, lässt den Rundbogen mit Spitzbögen wechseln, schliesst die in dreigliedrigen Gruppen geeinigten Fenster mit einem Kleeblattbogen u. s. w. Zu erwähnen die Kirche zu Gelnhausen, der Dom zu Limburg a. d. Lahn.

2) Der gotische Stil herrscht von etwa 1200 bis zum Eintritt der Renaissance (14.—16. Jahrh.). Der Name ist ein Spottname, den die Renaissance erfunden hat; der Stil tritt zuerst in Frankreich auf. Das Charakteristische ist der Spitzbogen als Grundgesetz der Gewölbekonstruktion; daraus folgt a) dass alle Bögen, gleichgültig auf welcher rechteckigen Grundlage, zu beliebiger Höhe geführt werden können, was dieselbe Zahl der Gewölbefelder für die Seitenschiffe wie für das Mittelschiff und eine beliebige Höhe und Breite derselben ermöglicht; b) dass der Druck vertikalisierend und nur durch die Gurtbogen ausgeübt wird, deren Stützpunkte allein zu tragen haben. Diese werden durch Pfeiler in den Mauern und durch Strebepfeiler gebildet. Die Wände zwischen den Pfeilern können durch grosse Fenster durchbrochen werden. Das hochragende Mittelschiff wird durch Strebebogen gestützt. Die Frühgotik hat stumpfe, die Hochgotik steile Spitzbogen, die Spätgotik führt die Seitenschiffe gern zu gleicher Höhe mit dem Mittelschiff hinauf (Hallenkirche; nur St. Elisabeth in Marburg gehört der Frühgotik an). Die Apsis des Chors ist der 5- oder 7seitige Abschluss einer 8- oder 12eckigen Grundform; der Chor hat keine Krypta, oft aber Chorkapellen. Die Weite der gotischen Kirche ist viel geringer, die Höhe viel grösser als die der romanischen Kirche. Die Ornamentik beschränkt sich meist auf einfache Blattformen, an die Stelle der Wandmalerei ist die Glasmalerei der hohen Fenster getreten. Das Äussere ist schlank, durch Fialen und Wimperge geziert;

zwei pyramidale schönbehelmte Türme stehen vor den Seitenschiffen, die Portale sind schlank und weit. In Deutschland sind die Hauptwerke: die Liebfrauenkirche in Trier (1227—1244), St. Elisabeth in Marburg (1235—1283), die Dome zu Köln (1248—1880) und Halberstadt, die Münster zu Freiburg, Strassburg, Ulm (Turm der höchste in Europa, 161 Meter, 1890 vollendet).

3) Der Renaissancestil ist negativ die Befreiung von der Gebundenheit an die Tradition, positiv zuerst das Zurückgehen auf die klassische Antike, später die Verbindung dieser mit nationalen Neubildungen. Die Florentiner Domkuppel von Brunellesco und St. Peter in Rom von Michelangelo sind die grossartigsten Bauten der Renaissance. Der Barockstil, welcher auch durch malerische Mittel zu wirken sucht, löste die Renaissance ab, jenen das Rococo, dieses der platte Kasernen- und Saalstil seit Anfang des 18. Jahrh. Seitdem das Auge für die Grossartigkeit der Basilika, des romanischen und gotischen Stils wieder geöffnet wurde, steht die Frage noch unbeantwortet, welcher Stil dem evangelischen Kultus angemessen sei. Die Eisenacher Kirchenkonferenz 1861 („Regulativ für evangelischen Kirchenbau"), Preuss. Min.-Reskript vom 10. Juni 1862, Königl. Sächs. Landes-Konsist. 1881 entschieden sich im Zentralbau für das Achteck, im Langbau für die Basilika, den romanischen und gotischen Stil. Jedenfalls verlangt der evangelische Kultus gute Akustik und Horastik; er verlangt, dass der Altar, die Stätte des Gebets und des heil. Abendmahls, nicht abgesondert sei von der Versammlungsstätte der Gemeinde, sondern dass die Gemeinde um ihn sich sammle. So werden kaum die Langhaus-Basiliken, die romanischen und die gotischen Kirchen dem evangelischen Geist entsprechen; ein Zentralbau mit der Grundform des griechischen Kreuzes, wie jüngst ihn FrSpitta („Zur Reform des evangelischen Kultus" Göttingen 1891) aufs neue empfohlen hat, scheint allerdings das Problem des evangelischen Gotteshauses am besten zu lösen (vgl. ESulze: Die evangelische Gemeinde 1891 S. 209—237).

B. Das Kirchengebäude in seinen einzelnen Teilen und heil. Dingen.

§ 90. Wasserbecken. Kirchtürme und Kirchenglocken. Turmuhren und gottesdienstliche Stunden. Kanzel und Kirchenstühle.

1) Das Wasserbecken des Atrium und der Vorhalle.

Der symbolische Brauch des Waschens zum behuf des Nahens zur Gottheit ist allgemein religiöser Natur, für das A. T. vgl. EdRiehm H. W. B. II 1274 ff., bes. Ex 30 17. 21; Qorân Sure V 7 (Wasser oder Sand). Das Wasser im Atrium der Basilika wurde nicht geweiht. Seit Cyprian (ep. 70) wird das Taufwasser durch Gebet geweiht, und zauberische Kräfte werden demselben zugeschrieben. Das Weihwasserbecken entsteht im 9. Jahrh., doch es reden schon die Const. ap. von einer Wasserweihe zu bestimmten Zwecken. Die pseudisidorischen Dekretalen steigern die Kraft des Weihwassers, das vom Volk in Gefässen auch mit nach Hause genommen wird, ins Unermessliche. Thom v Aquino spricht für die Kraft desselben ex opere operante, Duns Scotus ex op. operato; dieselbe Unterscheidung noch heute, doch ist das römische Ritual durchaus skotistisch (Daniel 1 385 ff.), und ein wüster Aberglaube ist die Folge. Die evangelische Kirche lehnt jede Art des geweihten Wassers ab (HPfannenschmidt, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kultus 1869; ESteitz, Art. Weihwasser in RE.^{2} 16 701—708).

2) Kirchtürme und Kirchenglocken. Zuerst der romanische Stil verbindet Türme mit den Kirchengebäuden. Ob eine Herleitung der Türme aus I Kön 7 15—21 (Jachin und Boas), weiter von den phönizischen Sonnensäulen statthaft ist? (vgl. aber auch Riehm I 653). Jedenfalls gehören im Abendlande Türme und Glocken zusammen. — Zum gottesdienstlichen Gebrauch des Zusammenrufens der Gemeinde wurde die tintinnabula der Griechen, Römer, Hebräer (Ex 28 33—35) nicht gebraucht; bei diesen dagegen Trompeten (Num 10 10), wie bei den Muhammedanern die Mueddin, in den orientalischen Klöstern die Trompete, der malleus nocturnus u. s. w. Die orientalische Kirche hat (mit Ausnahme der russischen) keine Glocken, sondern das ἁγιοσίδηρον und das σημαντρόν. Im Abendlande waren vor dem romanischen Stil gesonderte Glockentürme (noch heute in Italien) in Gebrauch. Die Glocken (vergrösserte Schellen) traten an die Stelle des θεοδρόμος, πυλωρός, cursor, praeco, um die Gemeinde zusammenzurufen. Nicht Paulinus von Nōla (nŏla = Schelle) in Campanien (campana = Glocke von aes campanum nach Plinius), sondern der Nachfolger Gregors I, Papst Sabinianus, hat die Kirchenglocken eingeführt. Seit dem 8. Jahrh. kennt die römische

Kirche die Glockenweihe (-taufe), seit dem 10. Jahrh. die Glockennamen und die Gebetsglocke (mittags: Türkenglocke [seit 1457], abends: Ave-Maria-Glocke). Viel Aberglauben heftet sich ans Geläute. Im 8. Jahrh. hielten es Äbte und Bischöfe für eine Ehre, Glöckner zu sein; heute sind's in der römischen Kirche die Ostiarier.

3) Turmuhren und gottesdienstliche Stunden. Schlaguhren sind sarazenischen Ursprungs, seit Sultan Saladin und Friedrich II im Abendland, seit dem 14. Jahrhundert giebt es Turmuhren zur Angabe der Horen und zur Regelung des religiösen Lebens. Die geschichtliche Herkunft der gottesdienstlichen Stunden ist in der Synagoge zu suchen. Drei Gebetszeiten (Dan 6 10. 13) sind in der Urgemeinde üblich Act. 2 15; 3 1; 10 9 bis TERTULLIAN (De or. 25; De jejunio 10); dazu kommen der Anbruch und Schluss des Tages (6 Uhr), die Mitternacht (im Abendland CYPR. De or. dom. 34—36; vgl. Ps 119 62; Act 16 25), der Hahnenschrei (3 Uhr morgens im Morgenland Const. ap. 8 33), seit ATHANASIUS De Virg. 12—20 mit Berufung auf Ps 119 164 eine siebenmalige Gebetszeit. Benedict v Nursia (Regula c. 11) fügte das Completorium (9 Uhr abends) hinzu, indem er entweder die Matutina oder die Vigilia wegfallen liess; seit der Synode zu Aachen (817) sind 8 Horen in der römischen Kirche in Gebrauch (horae canonicae). Die vorgeschriebenen Gebete, Psalmen und Kollekten, sind im römischen Breviarium (seit Gregor I) und dem griechischen *ὡρολόγιον* enthalten. Die lutherische Kirche hat besonders die Mette und Vesper beibehalten (ARMKNECHT, Die alte Matutin- und Vesperordnung in der evangelisch-lutherischen Kirche 1856), jedoch die Matutina und Prima auf 6 Uhr morgens, die Tertia und Sexta (Hauptpredigt) auf 9 Uhr (bezw. Mittagspredigt 12 Uhr), die Nona und Vesper (Nachmittagspredigt) auf 3 Uhr (bezw. Abendpredigt 6 Uhr) gelegt.

4) Kanzel und Kirchenstühle. Aus Neh 8 4 (מִגְדָּל) ist der Predigtstuhl in die christliche Kirche überkommen. In der Basilika war es der *θρόνος* des Bischofs bezw. ein Pult vor dem Altar, für den Presbyter der Ambon bezw. die Cancelli. Erst seit Augustin und Chrysostomus wurde es allgemeiner Gebrauch, stehend von den Cancellis des Ambon aus zu predigen; erst im 13. Jahrh. erhielten die Predigermönche an einem Pfeiler der Kirche eine „Kanzel". In der griechischen

Kirche predigt nur der Bischof, so hat auch nur die Bischofskirche eine Kanzel. — Kirchenstühle giebt's erst, seitdem der Prediger steht; wo nicht gepredigt wird (griechische Kirche, romanische Länder), ist kein Kirchengestühl. Von der Synagoge her haben Männer und Frauen gesonderte Stände. Seit Einrichtung der Emporen haben im Abendland die Männer, im Morgenland die Frauen dort ihren Platz. In den evangelischen Kirchen ist der Raum allzu sehr durch Gestühl besetzt, Bequemlichkeit und Verletzung des kirchlichen Anstands, oft auch der Brüderlichkeit, ist die Folge.

§ 91. Der Altarraum.

Nicht der Abendmahlstisch (*τράπεζα κυρίου* I Kor 10 21; vgl. Lc 22 30), sondern das Kreuz Christi wird im N. T. Altar (*θυσιαστήριον* Hebr 13 10) genannt; nicht bei Ignatius (*θυσιαστήριον* ad Eph V 2), wohl aber einsam bei Tertullian (De oratione 19: ara) und Cyprian (Ep. 1: altare et sacrificia) wird der NTliche Sprachgebrauch verlassen; altare und ara bürgert sich ein, als die oblationes der Gemeinde zur oblatio des Priesters geworden waren. Seitdem (5. Jahrh.) Märtyrergebeine (sepulcrum) unter dem Altar beigesetzt wurden, empfing dieser die Form eines (gemauerten) Grabhügels. Ambrosius (ep. 22 ad Marcell. sor.) forderte, dass jede römische Kirche eine Reliquie habe (vgl. DANIEL 1 356). Die reformierte Kirche kennt nur „Tisch des Herrn", die lutherische Kirche hat den Namen und die römische Form des „Altars" beibehalten trotz LUTHER 30 151 ff. — Das 4. Jahrh. kennt schon eine Gitterwand (EUS. h. c. 10 4), Vorhänge (daraus die *εἰκονόστασις* der griechischen Kirche). In der römischen (seit dem 9. Jahrh.) und lutherischen wechseln die Farben der Altarbekleidung (liturgische Farben: weiss, schwarz, violett, rot, grün) gemäss den Kirchenzeiten. Ein Kreuz auf dem Altar erwähnt zuerst Sozomenos im 5. Jahrh., ein Kruzifix kommt zuerst im 9. Jahrh. vor; die griechische Kirche legt auf den Altar ein einfaches Kreuz. Von Anfang an finden sich Lampen beim Gottesdienst (Abendversammlungen), seit Augustin Kerzen (cerei, besonders im Orient, nach Hier.: „*ad signum laetitiae*"), Leuchter erst seit dem 12. Jahrh. — Die lutherische Kirche zündet beim heil. Mahl zwei Kerzen an, mehrere sind in der

römischen Kirche, am meisten in der griechischen üblich. Kerzenweihe s. unten.

In den griechischen und römischen Kirchen ist das Sakramentshäuschen (tabernaculum) sehr wichtig: in demselben die pyxis (arca, columba seit dem 4. Jahrh.), welche die geweihte Hostie birgt. Die Gotik hat die Tabernakel in höchster Kunstleistung behandelt (Nürnberg, Ulm, Köln), sie wurden an die Wand oder einen Pfeiler verlegt; ebenso später die Pyxis (Monstranz), die dann in verschliessbarem Gehäuse an die Altarwand zurückkehrte. Die griechische Kirche verschwendet daran grosse Reichtümer. Ausser dem dem Schutzheiligen geweihten Haupt-(Fron-)Altar giebt es eine Menge von Nebenaltären seit Gregor I durch den grossen Überschuss der Märtyrer und Heiligen. Die Verehrung der Reliquien beginnt schon früh (Mart. Polyc. c. 18), auch der Aberglaube und der Betrug (Aug. de op. Mon. 28), besonders seitdem das Conc. Nic. 787 dem Ambrosius beipflichtete und für jede Kirche den Besitz einer Reliquie vorschrieb. Das Conc. Trid. Sess. 25 fordert *Veneratio et honor* für die Reliquien. Die Weihgeschenke (ἐκτυπώματα) stehen mit den Reliquien in naher Verbindung.

Zweites Kapitel.

Die Kultuszeit.

§ 92. Der Sonntag.

Litteratur: Geschichtlich: Wetzel, Über den Ursprung der christlichen Sonntagsfeier. 1874. — EHaupt, Der Sonntag und die Bibel. 1878. — ThZahn, Geschichte des Sonntags. 1878. — OHenke, Der Sabbatismus, eine judaistische Reliquie in der christlichen Kirche[3]. Barmen 1892. — Ethisch und sozial: EWHengstenberg, Über den Tag des Herrn. 1852. — Schröter, Die Sonntagsentheiligung und die Verbrechen. 1876. — GUhlhorn, Über die Sonntagsfrage in ihrer sozialen Bedeutung. 1870. — MRieger, Staat und Sonntag. 1877. — Hygienisch: PNiemeyer, Die Sonntagsruhe vom Standpunkt der Gesundheitslehre. 1876.

Die Mondmonate und ihre Viertel sind der Ursprung der Woche bei den Babyloniern. In Israel ist die Woche als Abbild des Schöpfungswerkes gewertet, der Sabbath ein Jahwe gehöriges Eigentum. Ein Ruhetag nach sechs Tagen Arbeit ist göttliche Naturordnung, die keiner dem Nächsten verderben darf. Die christliche Kirche hat die Liebespflicht, dafür einzutreten; diese und ihr eignes Interesse gebietet, dass der

Ruhetag mit ihrem Kultustag zusammenfällt, zumal da nur durch ihren Kultus der Ruhetag religiös und sittlich erfüllt werden kann.

Ist auch der Sonntag wie der Sabbath ein göttliches Gebot? Christus sagt Mc 2 27. 28: der Sabbath sei Mittel zum Zweck des Menschen; der Heilszweck Jesu und der Lebenszweck seiner Gemeinde habe über die Sabbathordnung zu verfügen (BWeiss: Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen 1872 S. 104 f.). So stellt Christus seine Gemeinde dem Sabbath frei gegenüber; nur ihr Heilsbedürfnis entscheidet. Paulus tadelt die Judenchristen nicht, dass sie den Sabbath halten (Rm 14 5ff.), wehrt ihnen aber, den Heidenchristen ein Gesetz daraus zu machen (Gal 4 9—11; Col 2 16. 17, vgl. auch Act 15), also: das Sabbathgebot ist ein Cärimonialgebot, wie Beschneidung etc. Die Heidenchristen wählen den Auferstehungstag des Herrn als Versammlungstag der Gemeinde (Act 20 7; I Kor 16 1 ff.; Apc 1 10: ἡ κυριακὴ ἡμέρα). So bei Plinius ep. 10 96; Barn. ep. 15 9 u. s. w.; der Sonntag ist der Herrntag (dies dominicus) der 1., 8. Tag, der Tag der Sonne (dies solis nur in den an Heiden gerichteten Schriften Tertullians; vgl. jedoch Justin Apol. I 67), das wöchentliche Osterfest, der Tag der Freude (laetitiam curare, so Tertullian), an dem die Christen stehend beten (Tert. de cor. mil. 3; Const. ap. 2 59; Conc. Nic. c. 20) und das Mahl des Herrn feiern. Zu fasten ist verboten (Conc. Gangrense [363] c. 18; s. g. IV. Conc. Carth. [398] c. 64; I Conc. Bracarense [563] c. 4). Die neutestamentliche Erfüllung des Sabbathgebots liegt darin, dass für die Christen jeder Tag ein Tag des Herrn sei im Feiern von bösen Werken, im Hoffen auf den ewigen Sabbath. Jüdische Christengemeinden feiern Sabbath und Sonntag, was die griechische Kirche mit dem Gebot, am Sabbath zu arbeiten, übernahm (Conc. Laod. [363] c. 29).

Im 4. Jahrh. (Conc. Elib. [305] c. 21) beginnen die kirchlichen Gesetze der Sonntagsfeier, doch zunächst ohne Beziehung auf den jüdischen Sabbath; das erste staatliche Gesetz zum Schutz christlicher Sonntagsfeier erliess Konstantin am 7. März 321. In der griechischen Kirche lehrt Eusebius von Emesa im 4. Jahrh.: Christus selbst habe statt des Sabbaths den Sonntag zum Ruhen und zum Gottesdienst eingesetzt, während noch im 5. Jahrh. Hesychius von Jerusalem das Sabbath-

gebot aus dem Dekalog streichen will. Im Abendland werden den zügellosen germanischen Völkern gegenüber die kirchlichen Gesetze immer härter, schon im 6. Jahrh. begegnet uns (PsAugustin hom. 251 de tempore) der Satz: *die sancti doctores Ecclesiae hätten alle Gloria des Sabbaths auf den Sonntag übertragen und die Gesetze für den Sabbath gälten dem Sonntag.* Dies wird kirchliche Lehre; Thomas v. Aquino überträgt das jüdische Sabbathgebot auf den Sonntag *non ex vi praecepti legis sed ex constitutione ecclesiae,* aber deshalb *ex divino iure;* die Kirche verbietet aber nur die opera servilia, nicht die liberalia et communia.

Die evangelische Kirche stellt den Standpunkt der Apostel und der ältesten Kirche wieder her (C. Aug. 28; Luther von 1516—1544). Besonders in den beiden Katechismen protestiert Luther gegen jede Verbindlichkeit des Sabbathgebots; der Sonntag sei kirchliche Ordnung, um Gottes Wort zu hören. Ebenso Calvin Inst. chr. rel. 1536: I 37; 1539—1554: I 401—406; 1559: II 291 ff. Ebenso sämmtliche reformierte Symbole, sämmtliche lutherische K.O. des 16. Jahrh.

Ein Rückfall in judaicas opiniones findet gleichwohl schon frühzeitig statt; durch Einwirkung des Erasmus (Symbolum sive Catechismus 1533) trägt sie Melanthon (seit 1535) vor, und Erasmus Sarcerius polemisiert scharf gegen C. Aug. 28. Ähnliche Anschauungen finden wir bei Butzer, PtMartyr, Zanchius. Gellasius aber († 1564) und Beza (Nov. Test. 1598) lehren, der Sonntag sei vom heil. Geist durch die Apostel an Stelle des Sabbaths gesetzt und wahrhaft göttlicher Tradition. Die Puritaner bilden die Lehre aus (bes. JMilton, Dies dominica 1639), die s. g. Westminster-Konfession (1643—48) macht die Lehre symbolisch. Von England dringt sie im 17. Jahrh. nach Holland und in die Form. Cons. Helv. 1675. Der puritanischen Lehre schliesst sich in Deutschland ThGrossgebauer (1661) und JJDannhauer, der Lehrer Speners, an; seit Ende des 17. Jahrh. wird sie von Staatsbehörden und lutherischen Theologen mit grossem Nachdruck vertreten, doch unter Protest von Männern wie ValLöscher und BCarpzov, Zinzendorf und Mosheim. Gleichwohl sank in Deutschland die Volkssitte, den Sonntag zu heiligen, vornehmlich im 19. Jahrh. mehr und mehr. Die Reaktion dagegen seit Mitte des Jahrhunderts geschah wiederum unter puritanischer Führung (Liebetrut).

EWHengstenberg dagegen machte mit evangelischem Freimut den reformatorischen Standpunkt geltend. Heute streitet der Internationale Kongress für Beobachtung der Sonntagsruhe (Bulletin Dominical) für judaistische Strenge, während der Kongress für Innere Mission (1875), die Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause, Schäfers Monatsschrift für Innere Mission und mit ihnen zahlreiche hervorragende Theologen die evangelische Freiheit wahren und aus dem Aufbau und der Reinigung der Kirche eine rechte Sonntagsheiligung erhoffen. Staatliche Gesetze (Novelle zur Preussischen Gewerbeordnung über die Sonntagsruhe vom 1. Juli 1892) wehren dem Raube der Sonntagsruhe, und die evangelische Kirche macht mit neuer Kraft sich auf, mit dem Evangelium die Ruhe zur Heiligung zu erfüllen.

§ 93. Die Entstehung des Kirchenjahrs.

Die Unterscheidung des bürgerlichen vom kirchlichen Jahr datiert erst aus der Mitte des 17. Jahrhunderts. Der Name „Kirchenjahr" begegnet zuerst in dem Adventslied des Joh Olearius (1611—1684): *„Nun kommt das neue Kirchenjahr"*. Wir verstehen hier unter „Kirchenjahr" den Cyklus kirchlicher Feste.

Die Grundlage des Kirchenjahrs ist die Wochen- und die Jahresfeier der Auferstehung Christi, der Sonntag und das Passahfest (I Kor 5 7. 8); bald (Tertull. De idol. 14; De bapt. 19) kam Pfingsten hinzu. Beide Jahresfeste, ebenso das im 4. Jahrhundert entstehende Weihnachts-(Epiphanien-)Fest, waren lediglich Christusfeste; eine trinitarische Beziehung gab das Konzil von Kostnitz 1094 jedem derselben durch Festsetzung einer dreitägigen Feier, Johann XXII 1334 (nach Vorgang der fränkischen Kirche seit 1260) durch Stiftung des Trinitatisfestes in der Pfingstoktave. Wie sehr allmählich selbst das Auferstehungsfest Christi sich durchsetzte, beweisen die Passahstreitigkeiten zwischen Polycarp von Smyrna und Anicet von Rom 155, zwischen Polycrates von Ephesus und Victor von Rom 196 (die Kleinasiaten feierten Passah als Herrenmahl am 14. Nisan). Geschlichtet wurde der Streit auf dem Konzil in Nicaea 325; das Auferstehungsfest wurde auf den ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond (22. März bis 26. April) festgesetzt, der Bischof von Alexandrien hatte jähr-

lich um Epiphanien das Datum des Osterfestes zu bestimmen (liber paschalis, Osterprogramm). Die altgallische Kirche feierte Ostern (und Jahresanfang) stets am 25. März, die spanische zwischen dem XI. Cal. April. und dem XI. Cal. Maji (MARTIN VON BRACARA, De correctione rusticorum [Mitte des 6. Jahrh.] ed. CPCASPARI 1883). Erst im 9. Jahrh. wurde durch Leo III der Beschluss von Nicaea allgemein durchgeführt.

Dem Osterfest wurde im zweiten Jahrh. eine Fastenzeit von 40 Tagen (erste Nachricht bei Origenes hom. 10 in Levit.) vorgelegt, im Abendland beginnend mit dem dies cinerum, im Morgenland eine Woche früher, weil auch am Sabbath nicht gefastet wurde. Die Quinquagesimalzeit, eine Freudenzeit, wird durch das Fest der Himmelfahrt Christi (erste Nachricht bei Augustin ep. 54 ad Januar. [MIGNE 33 198]) geteilt in 40 Tage, parallel der Fastenzeit vor Ostern, und 10 Tage, parallel seit 1264 der Zeit zwischen Pfingsten und dem Fronleichnamsfest. Die Oktave der Pfingsten feiert seit dem 4. Jahrh. die griechische Kirche als Allerheiligenfest, die römische seit 1334 als Trinitatisfest.

Das Geburts- und Tauffest Christi (Epiphanien) feierten schon im ersten Drittel des 2. Jahrh. die gnostischen Sekten der Basilidianer und Valentinianer am 6. Januar; als Tauffest Christi wurde der Tag von dem Konzil zu Nicaea kirchlich rezipiert. Im Jahre 221 berechnete Sextus Julius Africanus in seinen *χρονογραφίαι* (PDELAGARDE: Altes und Neues über das Weihnachtsfest 1891 S. 313—323) die Empfängnis Jesu auf den 25. März, die Geburt Jesu auf den 25. Dezember, seine Beschneidung auf den 1. Januar. An die Stelle des festum invicti solis (Mithras) setzte Bischof Liberius von Rom im Jahre 354 den 25. Dezember als Weihnachtsfest ein, das sich bis 433 (Jerusalem) allgemein verbreitete. Seit Leo I wird am 6. Januar das Fest der Heiden (heil. drei Könige Mt 2) gefeiert.

Die Adventszeit entstand aus der Ordnung des Perpetuus vTours 480, dass die Gläubigen von Martini (11. Nov.) bis Weihnachten jede Woche dreimal fasten sollten (so bald in ganz Gallien). Der Advent erscheint Ende des 6. Jahrh. im Kirchenkalender, die Synode von Macon (581) spricht von einer Quadragesimalzeit (daher in den Ambrosianischen, Gallikanischen und Mozarabischen Offizien 6 Adventssonntage u. s. w.).

Gregor I giebt der Adventszeit ein Officium, im 11. Jahrh. wird sie auf 4 Sonntage eingeschränkt (beginnend zwischen dem 26. Nov. und 4. Dezbr., in der griechischen Kirche seit dem 8. Jahrh. mit dem 14. November).

§ 94. Der Bestand des Kirchenjahrs.

1) Die vier Adventssonntage, quatuor Dominicae annunciationis, werden früh als Adventus Christi ad, in, contra homines und Paraskeue der Weihnacht gedeutet, die fünf Sonntage des Sacram. Gregorianum bereits im 9. Jahrh. auf die fünf Weltalter. Der römischen Kirche ist die Adventszeit Halbfasten (liturgische Farbe: violett), der evangelischen die Zeit freudigen Erwartens (Johannes der Täufer: Herold Christi; Perikopen: Vollendung der Erlösung). In der römischen Kirche 6. Dezbr. Nicolaus von Myra, 8. Dezbr. Immaculata conceptio B. Mariae V. (seit 1140 und 1854), 18. Dezbr. fest. exspectationis partus B. M.V. (Rorate-Messen nach Jes 45 8).

2) Weihnacht. In der evangelischen Kirche wird seit 1543 statt der Vigilie (6 Uhr) am 24. Dezbr. die Christmette (6 Uhr morgens) am 25. Dezbr. gefeiert, in der römischen die Vigilie am 24., drei Messen am 25. Dezbr. (Altar: weiss; Krippe seit dem 5. Jahrh., bis 1739 auch in der evangelischen Kirche; Christbaum erst seit dem 18. Jahrh.). Vom 26.—28. Dezbr. drei Märtyrertage (seit Augustin). Im Gegensatz gegen die heidnischen Ausgelassenheiten an den Kal. Jan. wurde der 1. Jan. noch von Luther nur als fest. circumcis. gewertet. Der Jahresanfang war sehr verschieden; seit 152 a. Chr. der 1. Jan. im heidnisch-römischen Kalender, der 25. März in der alten Gallischen Kirche und in der Erzdiözese Köln, der 1. Sept. in Byzanz, der 25. Dezbr. besonders in Deutschland, bis sich, nachdem die päpstliche Kanzlei 1691 für den 1. Jan. sich entschieden hatte und das Festum S. S. nominis Jesu auf den 2. Sonntag p. Epiph. verlegt wurde, der 1. Jan., das Festum circumcisionis, allgemein durchsetzte. Um dieselbe Zeit wurde das „Kirchenjahr" im Unterschied vom bürgerlichen Jahr mit dem 1. Advent begonnen. Der 6. Jan. kommt als „Fest der Heiden" (heil. drei Könige mit verschiedenen Namen, nach Beda: Melchior, Balthasar, Kaspar) zuerst bei Augustin (sermo 203) vor und wurde unter Leo I allgemein; später wurde auch die Hochzeit zu Cana (Bethphania) und die Speisung der 5000 (Phagiphania)

auf den Tag gesetzt. — Die Zahl der Epiphaniensonntage schwankt zwischen zwei und sechs, je nach dem Datum des Osterfestes. — Mariä Lichtmess am 2. Febr. ist eine Kombination der Kerzenweihe und des Festes purificationis Mariae. Diese pur. M. bezieht sich auf Lc 2 22—38 vgl. Lev 12 2—4; im Orient wurde es im 4. Jahrh. am 14. Febr. (40 Tage nach dem 6. Jan.) gefeiert, erst im 5. Jahrh. wurde es im Abendland mit der Kerzenweihe (dem wahrscheinlich von Liberius christianisierten Amburbale oder Amburbium) am 2. Febr. verbunden.

3) In die Osterzeit fällt das römische Festum incarnationis, conceptionis Christi, annunciationis Mariae, seit dem 10. Conc. Tolet. (656) c. 1 (25. März). — Die Sonntage der Quadragesima, denen als Vorbereitung die drei Sonntage Septuagesimae (weil 70 Tage vor der Oktave der Ostern), Sexagesimae und Quinquagesimae (Estomihi) vorangehen, tragen mit den Sonntagen der Ostern-Pfingstzeit individuelle Namen, welche dem ersten Wort des Psalmus in dem Introitus der Messe für den Tag entnommen sind: Estomihi Ps 31 3; Invocavit Ps 91 15 (Itala); Reminiscere Ps 25 6; Oculi Ps 25 15; Laetare Jes 54 1 (nach einigen Cod. der Vlg.); Judica Ps 43 1; Quasimodogeniti I Pt 2 2 (aus Kombination der Vlg.: Sicut modo geniti und Hieron. in Jes 50 et 55: Quasi modo nati); Miser. Domini Ps 33 5; Jubilate Ps 66 1; Cantate Ps 98 1; Exaudi Ps 27 7. Eine Ausnahme macht Rogate; der Name bezeichnet seit dem 9. Jahrh. die Aufforderung, die an den drei Rogationes-Tagen vor Himmelfahrt stattfindenden Bittgänge mitzufeiern; daher auch Dom. rogationum oder Ante litanias. Die Perikopen der Quadragesima stehen nicht in Beziehung auf die Heilsthatsachen der österlichen Zeit, sondern auf den Proselytenkatechumenat (Oculi die Haupt-Exorcisation. Palmsonntag die Traditio Symboli). Die letzte Woche (Hebdomas magna, crucis, luctuosa) ist in der römischen und griechischen Kirche durch streng gebotenes Fasten ausgezeichnet. Der Palmsonntag seit dem 4. Jahrh. im Orient, seit dem 7. Jahrh. im Occident so genannt, der Tag (Conc. Agath. [506] c. 13) der Traditio Symboli bezw. auch der Oratio domini an die Kompetenten, im Mittelalter der Verkündigung der am Gründonnerstag stattfindenden Rekonziliationen (dominica indulgentiae). Der fünfte Tag der Woche wird seit Conc. Quinisextum (692) allgemein (früher schon lokal) gefeiert, seit 1200 Gründonnerstag, dies viridium (die rekonzi-

liierten Pönitenten heissen virides, daher Antlasstag; daneben aber Verdammung der Ketzer: bulla in coena Domini). Die ersten Spuren der Fusswaschung begegnen uns in Conc. Elib. (305) c. 48; eine Beziehung auf Joh 13 stellt erst das Conc. Quinisextum her als Gebot für jeden Priester. In der griechischen Kirche ist sie Sakrament, auch Bernh v. Clairvaux nennt sie so, ebenfalls die Mennoniten (seit 1660). Luther und die reformierte Kirche verwerfen dieselbe. In der römischen Kirche findet die Exorcisation und Weihung des Oleum catechumenorum et infirmorum, die Bereitung des Chrisma, sowie die Präsanktifikation der Hostien für den Karfreitag statt.

Der Karfreitag (vom got. cara = Sorge, ahd. chara = Klage, Reue) wird noch im 7. Jahrh. nur als feria sexta der Leidenswoche gefeiert, seit Const. ap. 5 18 strengster Fasttag. In der römischen Kirche ist alles schwarz bekleidet; die „Adoration des Kreuzes" (Küssung des Kruzifixes); nur die Priester kommunizieren; gleichwohl gilt der Karfreitag für das katholische Volk nur als halber Feiertag. In der evangelischen Kirche meistens Hauptkommunionstag.

Der Sonnabend vor Ostern (Sabb. magnum), letzter Fasttag der römischen und griechischen Kirche, war bis ins 8. Jahrh. mit weit höherer Feier als der Karfreitag ausgezeichnet. Die Nachfeier bestand in der alten Kirche in der Ostervigilie, bis zum Morgen ausgedehnt, weil die Wiederkunft Christi erwartet wurde. Die Taufe der Katechumenen fand in der Vigilie statt, ebenso die Weihung der mit fünf Löchern oder Zapfen (Wunden Christi) versehenen Osterkerzen. Seit dem 7. Jahrh. kam die Vigilie in Wegfall. Dagegen wird noch heute in der römischen Kirche die Erzeugung des neuen Feuers vorgenommen und die im 6. Jahrh. bereits nachweisbare benedictio fontis (Taufwasser). Der Name Ostern kommt her von dem Namen der altd. Göttin des Frühlingslichtes Ostarâ (sanskr. usch, lat. us [urere] = brennen); der Plural von der viertägigen, seit 1094 dreitägigen, Feier, ebenso bei Weihnachten und Pfingsten. Eine Reihe heidnischer Gebräuche sind in der christlichen Kirche konserviert (Feuer, Spiele, Eier), kirchlichen Ursprungs sind die Osterhasen (λαγώς — λόγος) und das Ostergelächter (risus paschalis).

Das Osterfest ist im Altertum das Fest der Wohlthätigkeit; die Juden aber durften sich mehrere Tage nicht blicken lassen.

— Die Oktave des Festes war der weisse Sonntag der Neophyten, heute in der römischen Kirche der Tag der ersten Kommunion, in der evangelischen an manchen Orten (z. B. Hessen) der Konfirmationstag.

4) Die Quinquagesimalzeit wird in der römischen Kirche durch die Rogationes an den drei ersten Tagen nach Dom. Rogate (litania minor) und am Markustag (25. April, lit. major) unterbrochen. Die lit. minor wird von Augustin als Brauch der nordafrikanischen Kirche erwähnt, von Mamertus von Vienne 468 endgültig festgestellt, von Leo III um 800 für die ganze Kirche rezipiert. Die Bittgänge sind Christianisierung der Ambarvalia, die Gebete Nachbildungen der Gebete des heidnischen Pontifex. Jedenfalls ist die lit. major älter, Nachbildung der am VII. Kal. Maji gefeierten heidnischen Robigalia der Stadt Rom (vgl. Ovid Fast. IV 907 f.). Der Bittgang der Christen benutzte denselben Weg, wie einst die heidnischen Römer; im 5. Jahrh. wurde die Feier allgemein, und Gregor I hat ihr (ep. 11 2) die feste Form (lit. septiformis) gegeben (HUSENER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen 1 299 f.).

5) Das Pfingstfest. Die römische Kirche feiert zehn Tage nach demselben das Fronleichnamsfest, fest. corporis Christi, durch angebliche Offenbarung an die Nonne Juliana in Lüttich entstanden, 1264 von Urban IV als allgemeines Kirchenfest eingeführt, von Johann XXII 1317 mit dem heutigen Ritus (DANIEL 1 152 f.) versehen. Im Gegensatz zu diesem Fest beschlossen die Franziskaner 1263 zu Pisa das fest. visitationis B. M. V. (Mariä Heimsuchung) als Ordensfest zu feiern; von Urban VI 1389 zum Kirchenfest gemacht für den 2. Juli, als Fest der Einigkeit der Kirche. Seit dem 5. Jahrh. findet am 6. Aug. das festum transfigurationis statt. — Mariä Himmelfahrt wird am 15. Aug. seit dem Konzil von Mainz 813, das Geburtsfest der Maria am 8. Sept. seit 650 in der griechischen, seit dem Konzil von Lyon 1245 auch in der römischen Kirche (Hauptfest mit Oktave) gefeiert. Die evangelische Kirche hat die meisten Marien-, Apostel- und Märtyrertage mit ihren Legenden und selbsterwählten Gottesdiensten abgethan; aber im Semestre ecclesiae, der festlosen Zeit, hat die evangelische Kirche eine Reihe freier Feste zweiter Ordnung erzeugt.

Die Anschauung der Reformatoren steht dem Festcyklus sehr frei gegenüber. Luther giebt 1520 den Rat, alle Feste

abzuthun und nur den Sonntag zu behalten (21 329). 1533 predigt er (19² 21), die Christen können alle Feste an Einem Tag halten und feiern in ihrem täglichen Gebet; er betont 1539 (25 271), dass wir doch alle Tage Ostern halten mit der Predigt und Glauben. Aber für das junge Volk, den gemeinen Mann und den Pöbel sei die Anordnung bestimmter Festtage notwendig, damit die „Geschichte" im Gedächtnis bleibe und in der Predigt der Stoff gehörig verteilt und geordnet werde (1 192; 4² 92; 19² 21; 23 44); an allen Festen sollen wir *„die Wohlthat rühmen, die Gott an solchen Festen erzeiget hat"*. Melanthon hält (Corp. Ref. 20 717) die Anordnung kirchlicher Festtage, die *haud dubie monitu Apostolorum* geschehen sei, für eine Nachahmung der sehr nützlichen Sitte der Alten (Ovids Fasten), um die Heilsthatsachen dem Gedächtnis einzuprägen; in seiner Postille schreibt er die Anordnung teils der Kirche (C. Ref. 24 619), teils Gott selbst (C. Ref. 24 884) zu; die Feste seien *commonefactiones de rebus maximis, quas Deus operatus est in Ecclesia*. Zwingli (1 316) tritt entschieden dafür ein, dass *„der christenmensch über den fyrtag herr"* sei, und hat nichts dagegen, dass man auch am Sonntag nach dem Gottesdienst *„ze acker gienge"*; das sei Gott wohlgefälliger, als das *„liederlich müssiggen"*. Ganz ähnlich spricht sich Lambert von Avignon in seiner Reformatio ecclesiarum Hassiae 1526 (Richter 1 59) aus. Calvins Abneigung gegen alle kirchlichen Feste mit Ausnahme des Sonntags ist bekannt. Die Praxis und die Macht der Tradition hat sowohl auf reformiertem Kirchengebiet (Sonntagsfeier), als auf lutherischem (kirchliche Festtage überhaupt) die grundsätzlichen Anschauungen der Reformatoren vielfach in Vergessenheit gebracht.

Drittes Kapitel.

Grundsätze über die Gestaltung bzw. Handhabung der liturgischen Formen.

§ 95. In persönlicher Beziehung. Deklamation. Aktion. Kleidung.

In der Deklamation ist alles Geltendmachen der Individualität zu meiden, der Liturg hat in den s. g. sakrifiziellen (priesterlichen) Akten der Mund der Gemeinde, in den s. g. sakramentalen (prophetischen) der Mund Christi zu sein. Der Vor-

trag sei laut, langsam, lieblich unter der steten Voraussetzung, dass die Gemeinde die liturgische Form kennt.

In der Aktion gilt Vermeidung aller Nachlässigkeit und alles Militärisch-Strammen, nur notwendige Bewegungen sind gestattet und diese sind still und mässig langsam auszuführen ohne Verletzung des ästhetischen Gefühls.

Die Kleidung des Liturgen ist sehr verschieden in den verschiedenen Kirchen von den reichsten Gewändern orientalischer Kirchen bis zu der profansten Kleidung magyarischer Prediger. Der römische Ornat, über dessen Form und Schnitt es allgemeine verpflichtende kirchliche Vorschriften nicht giebt, worüber vielmehr nur die ortsübliche Tradition entscheidet, besteht aus dem Amictus (Superhumerale) seit dem 9. Jahrh., einem viereckigen Stück weissen Linnens, wenigstens 80 und 60 cm gross, mit einem Kreuze geschmückt, der weisslinnenen Alba (Tunica talaris, 1,75 m lang), dem Gürtel oder Cingulum (2,16 m lang, wie das Grab Christi) für die Hüfte, dem Chorrock (Superpelliceum) mit weiten Ärmeln, bis über die Kniee reichend, dem Manipulum an der linken Handwurzel (das griechische Orarion?), der Stola (Omophorium), einem um den Nacken gelegten bis an die Beine reichenden Streifen breiten Bandes, der Casula (Planeta), einem brettähnlichen Überwurf in Bassgeigenform, das eigentliche Messgewand. Die Farben der nicht weissen Stücke wechseln in den liturgischen Farben der Altarbekleidung; sie sind sämmtlich Kirchen-, nicht Privateigentum. Die Kopfbedeckung (Mitra) des Bischofs ist die Infula (mit zwei Hörnern), des Papstes die Tiara (dreifache Krone seit Urban V 1370), der Kardinäle der rote Hut (seit Innocenz IV 1245), der Priester ein drei- oder viereckiger kleiner Hut. Die Kutte der Mönche ist der schmutzige Mantel der Cyniker (oder die alte italische Bauern- und Hirtentracht?); die des Basilius und Dominikus (Prediger) ist schwarz, das spezifische Kanzelkleid; ihre Kopfbedeckung ist das Caputium (spezifisch der Franziskaner und Kapuziner).

Sämmtliche Reformatoren stehen sehr unbefangen der Kleidungsfrage gegenüber; bestimmte Kleidung als notwendig hinzustellen oder als sündlich zu verbieten, ist gleich verkehrt. Der Gesichtspunkt für die Wahl der Kleidung ist: Einfachheit und Sauberkeit und Rücksicht auf die Gewöhnungen und Wünsche der Gemeinde. Dennoch war das Bedürfnis einer sich gleich-

bleibenden liturgischen Kleidung da. Seit 1524 trug Luther den weiten Gelehrtenrock des 16. Jahrh., die „Schaube", gleichen Ursprungs mit der Kutte, und sie wurde der deutsche Chorrock, den zuerst Brenz (Hallische K.O. 1526) und die Hessische K.O. 1532 empfehlen. Daneben seit Ludwig XIV der Mantelstreifen, bis ins 19. Jahrh. getragen; an einigen Orten ist auch noch die zweite Alba, das Chorhemd, üblich. Am Hals wurde seit dem 16. Jahrh. eine kleine Krause getragen, hier zum spanischen steifen Kragen erweitert, dort durch den Einfluss der Perücken zu zwei Streifchen zusammengeschrumpft, Befchen (niederländisch: fellener Mantel, dann Kragen) genannt. Die Kopfbedeckung ist das Gelehrtenbarett des 16. Jahrh. geblieben.

§ 96. In sachlicher und formaler Beziehung.

Die Grundsätze der Gestaltung sind aus dem Wesen und Zweck der liturgischen Formen abzuleiten. Aus dem Wesen derselben ergiebt sich die Gemeinsamkeit, Ordnung, Feierlichkeit, aus dem Zweck die Freiheit und die Wahrheit.

1) Die Gemeinsamkeit persönlicher Art erfordert die allseitige Beteiligung der persönlichen liturgischen Faktoren (Gemeinde und Liturg); die sachliche Art thut sich kund in der verständlichen Form, dem evangelischen Inhalt, der Vergangenheit gegenüber in dem Gebrauch auch alter Formulare mit archaistischem Ton.

2) Die Ordnung logischer Art verbietet Häufung des Gleichartigen und fordert richtige Abwechselung; die psychologische Art verbietet alle Überraschung und den Ausklang der Furcht, gebietet richtige Vorbereitung alles Einzelnen.

3) Die Feierlichkeit ist das Gepräge der von Glauben und Gottesgemeinschaft erfüllten Ruhe und verbietet alles Unruhige und Aufgeregte.

4) Die Freiheit beruht darauf, dass keine Cärimonie göttlich geboten, dass jede Cärimonie berechtigt ist, wenn sie dem Zweck der Erbauung dient, also auch Zustimmung der gläubigen Gemeinde findet (C. A. 7 und 8; Form. Conc. Sol. Decl. 10 Müller 697ff.). Das gilt selbst vom Gebet des Herrn und den Sakramenten.

5) Die Wahrheit im objektiven Sinn besteht in Offenbarungsmässigkeit (Schriftmässigkeit) und Bekenntnismässigkeit; im subjektiven Sinn in Erkenntnismässig-

keit, wozu nicht nur das Verbot alles Unverständlichen (Symbole, Cärimonieen, Zungenreden) gehört, sondern auch die Ermöglichung herzlicher Beteiligung, wodurch die Eintönigkeit ausgeschlossen und relative Abwechselung nicht nur der Lieder und Lektionen gefordert wird. Zur objektiven und subjektiven Wahrheit gehört die Forderung, dass die vasa sacra und aller Schmuck der Kirche nicht trügerischen Schein an sich haben.

§ 97. In sachlicher und materialer Beziehung.

Die Verwendung der Kunst im Kultus ist unentbehrlich (Redekunst, Baukunst etc.); die Frage nach der Verwendung der Künste ist lediglich durch den Zweck des Kultus zu entscheiden.

1) Die Malerei. Gegensatz der Gesetzlichkeit in der reformierten Kirche (Heid. Kat. Fr. 98) und der evangelischen Freiheit Luthers (Wider d. himml. Proph. 1524. 1525. 29 134—297). Grundsätze sind: a) nur evangelische Motive und künstlerisch unanstössige Form; b) Verständlichkeit für die Gemeinde und für alle Gottesdienste passende Motive. Alle Landschaftsbilder und solche Einzelszenen biblischer Geschichte, welche eine rein individuelle Feststimmung erzeugen, sind ausgeschlossen. Unter den verwendbaren Porträts ist jedenfalls das Porträt Jesu das allen Gemeindegliedern bekannteste, obgleich ein Originalbild fehlt. Bis Chrysostomus stellte die Kirche sich Jesum auf grund von Jes 53 als hässlich vor, seit Chrysostomus als schön (Ps 45 3). Die erste Beschreibung des Antlitzes Jesu ist bei Nicephorus (14. Jahrh.); der s. g. Brief des Lentulus stammt aus dem 15. Jahrh.; der traditionelle Typus ist aber der des Lentulus. Die Sage berichtet von mehreren Original-Bildnissen Christi bei den Gnostikern, ohne sie näher zu beschreiben. Der Ort für die Bilder ist die Vorhalle grösserer Kirchen; wegen Intensität der Andacht, die sich nicht stören lässt, und zu heiliger Erinnerung auch die Rückwand des Altars; im Blick auf das Gefühl der den Gegenstand der Darstellung kennenden Gemeinde, *„in heiliger Gesellschaft zu sein“*, auch das Innere des Gebäudes selbst. Aller Wechsel der Bilder ist auszuschliessen, ebenso jede Art, welche Neugier oder Schaulust zu reizen geeignet ist. — Die Glasmalerei, die mit der Gotik aufkam, hat in der evangelischen

Kirche an einfachen grossen Gestalten des Herrn und der Apostel sich genügen zu lassen.

2) Die Skulptur. Praktisch kommt nur der Crucifixus in Betracht, der aus der römischen Kirche in die lutherische gekommen ist, obgleich Luther (Wider d. himml. Proph.) wenig davon hält. Bis ins 5. Jahrh. kennt die Kirche einen Crucifixus nicht (zuerst an der Thür von Sta. Sabina in Rom 430?); die älteste Skulptur ist der Crucifixus des Gregor I in der Kirche zu Monza. Seit dem 6. Jahrh. scheiden sich der griechische Typus (der Sterbende) und der lateinische (der triumphierende Christus), der aber im 15. Jahrh. ganz dem griechischen weicht. ADürer und LCranach führten den Crucifixus malerisch in die lutherische Kirche ein. In neuerer Zeit vertritt EvGebhardt den griechischen, Schinkel den altlateinischen Typus; jener ist selbstverständlich und natürlich, aber nur die römische Kirche kann darin ihren Erlöser erblicken; der Erlöser nach evangelischem Verständnis ist der Crucifixus von Schinkel, aber am Kreuz schmerzlos hangend völlig unnatürlich. Der Crucifixus als das Bild Christi ist nicht evangelisch, weil nicht *Χριστὸς σταυρωθείς*, sondern *Χριστὸς ἐσταυρωμένος* unser Erlöser ist.

3) Die Tonkunst ist die der Stimmung und dem Gedanken am meisten sich anschmiegende Kunst, daher hat sie vor allem dem Kultus zu dienen.

a) Die Vokalmusik. Der Zweck des Gesangs im Kultus ist die Gleichzeitigkeit und Gemeinsamkeit des Ausdrucks des religiösen Gefühls (Gedankens). Subjekt des Gesangs ist daher die Gemeinde, nicht etwa auch der Liturg. Im Chorgesang ist zu unterscheiden: der Schülerchor, welcher nur den Zweck der Leitung des Gemeindegesangs haben darf, und der (gemischte) Kunstchor, welcher nicht Repräsentant der oberen Gemeinde (LSchöberlein, ThHarnack u. a.), auch nicht das musikalische Gewissen der Gemeinde (HAKöstlin) ist, sondern im Gemeindegottesdienst den Kantor wie der Schülerchor vertritt, in liturgischen Andachten u. dergl. dagegen als wichtiger Faktor der „schönen Gottesdienste“ aller Pflege wert ist.

b) Die Instrumentalmusik hat lediglich den Zweck, dem Gemeindegesang zu dienen. Das Instrument des Gottesdienstes *κατ' ἐξ.* ist die Orgel (*ὄργανον*), zuerst eine Art Pansflöte (Gen 4 21; Dan 3 5. 7. 10. 15) mit Blaseschlauch, dann Wasser-

orgel (Tertullian de anima 14). Die Windorgel ist in der alten Christenheit nicht angesehen, nur bei den Franken beliebt; aber erst seit dem 15. Jahrh. nach Erfindung des Pedals hat sie ihren stehenden Platz in der Kirche. Ein grosser Teil jedoch der Väter von Trident sprach sich für Abschaffung der Orgel aus (wegen schweren Missbrauchs derselben), Zwingli setzte sie durch, während die lutherische Kirche die Orgel und das Orgelspiel reich ausbildete. Bis Ende des 17. Jahrh. stand jedoch das Orgelspiel nur mit dem Kunstchor, nicht mit dem Gemeindegesang in Verbindung (GRIETSCHEL: Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienst bis in das 18. Jahrh. Geschichtlich dargelegt Leipzig 1893). Die Sage von der heil. Caecilia († 230?) stammt aus dem 14. Jahrh. Die Gefahr der Orgel liegt darin, dass sie sich leicht zur Schädigung des Gemeindegesangs vordrängt; nur gute Orgeln seien gestattet in keuschem Dienst des Gesangs.

4) Die Mimik der Gemeinde kommt besonders beim Gebet in Betracht. Die ältere Kirche betete stehend an den Sonntagen und in der Osternpfingstzeit (Tertull. De cor. mil. 3; Conc. Nicaen. c. 20; nach I Sam 1 26; I Kön 8 22; Mc 11 25), knieend an den Wochentagen (nach Ps 95 3); niedergestreckt (Hiob 1 20; Mt 26 39) beteten die Pönitenten, mit geneigtem Haupt empfing die griechische Gemeinde den Segen des Bischofs (Const. ap. 8 6). Verletzung der guten Sitte ist heutzutage darin zu erblicken, dass vielfach die Gemeinde beim Gebet sitzen bleibt. An einigen Orten erhebt sich die Gemeinde beim Verlesen des Textes (nach Neh 8 5); überall in den lutherischen Kirchen verbeugt sie sich beim Namen Jesu (Phil 2 10), ein Rest der alten *μετάνοια* (poenitentia).

Im Altertum breitete man die Hände beim Gebet aus (I Kön 8 54; Ps 143 6; Jes 1 15 u. s. w.), wahrscheinlich ursprünglich der Gestus des Empfangens von oben her; später sanken die Hände bis zur Schulterhöhe herab (Orantes). Die Christen hatten denselben Brauch, doch legten sie Wert darauf (Tertull. De orat. 14; Adv. Marc. 3 18), dadurch das Zeichen des Kreuzes vorzustellen. Wahrscheinlich in der fränkischen Zeit kam das jetzt allgemeine, ursprünglich wohl indogermanische, Falten der Hände als Gebärde der Demut (ligatio manuum) auf.

Die Mimik des Liturgen besteht in dem (unberechtigten)

Sichabwenden desselben von der Gemeinde im Gebet und in dem Vollzug des Kreuzeszeichens (crux usualis) über der Gemeinde. Beides ist in den reformierten Kirchen nicht üblich. Die crux usualis kennt schon Tertullian (de cor. mil. 3) bei jeder Handlung des Christen, besonders bei der Taufe und der ersten Anmeldung des Täuflings (prima signatio). Das Sichbekreuzen an Stirn, Mund und Brust ist seit dem 4. Jahrh. üblich, — als Erinnerungszeichen nicht zu tadeln, als Schutzmittel gegen Dämonen (so in der griechischen und römischen Kirche) zu verwerfen. Zu unterscheiden ist das deutsche und das lateinische Kreuzeszeichen in der römischen, das griechische in der griechischen Kirche. Luther hat die crux usualis beibehalten in der Privatandacht (Kleiner Katechismus) und im Kultus (Taufe, Segnung), doch so, dass der positive Sinn der Besitznahme für Christus allein massgebend ist. Von der crux usualis wird die crux exemplata (das bildnerisch ausgeführte Kreuz) unterschieden; die Arten desselben sind: das lateinische, das griechische, das päpstliche, das russische Kreuz, das Antonius- und das Andreaskreuz.

Zweiter Abschnitt.

Besonderer Teil.

Erstes Kapitel.

Die unselbständig auftretenden liturgischen Formen.

Hauptsächliche Litteratur: 1) FRAZACCARIA, Bibliotheca ritualis, concinnatum opus 1776—1781, 3 Tom. in 4, bietet eine unschätzbare Bibliographie der gesammten Liturgik, doch mit lückenhafter Behandlung der Häretiker, insonderheit des *„nefarius haeresiarcha“* MLuther.

2) JSASSEMANI: Codex liturgicus ecclesiae universae. Rom 1749—1766. 13 Bände. Das Werk ist nicht vollendet; nur orientalische Liturgieen giebt A., diese aber sind von höchstem Wert.

3) EUSEBRENAUDOT, Liturgiarum orientalium Collectio. 2 Tom. in 4. 1716 (Paris). Editio II correctior Frankfurt 1847; sämmtliche Liturgieen sind mit wertvollen Kommentaren versehen.

4) LAMURATORI, Liturgia Romana vetus, tria sacramentaria complectens, Leonianum scilicet, Gelasianum et antiquum

Gregorianum, ... denique accedunt Missale Gothicum, M. Francorum, duo Gallicana et duo omnium vetustissimi Rom. ecclesiae rituales libri. 2 Tom. in fol. 1748. Der Zweck ist: *ad confirmandam prae ceteris catholicae ecclesiae de Eucharistia doctrinam.*

5) Iohannes M Neale, Tetralogia Liturgica 1849, eine synoptische Zusammenstellung der Liturgieen des Chrysostomus, SJacobus, SMarcus, Ordo Mozarabicus.

6) Edm Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus. 3 Tom. in 4. 1700, enthält eine Geschichte sämmtlicher Riten der Sakramente und Benediktionen.

7) Jos Bingham, Origines sive antiquitates ecclesiasticae, aus dem Englischen ins Lateinische übersetzt von Grischovius 10 Tom. in 4. 1724—29. — Das evangelische Seitenstück zu Martène, die sechs ersten Jahrh. umfassend.

8) H A Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universae in epitome redactus. 4 Bde. 1847—53. Der 1. Band enthält die Liturgie der römisch-katholischen, der 2. die der lutherischen, der 3. die der reformierten, der 4. die der griechisch-katholischen Kirche.

Verdienstlich ist: H Hering, Hülfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium. 1888. Für die Liturgieen der evangelischen Kirche sind wertvoll: Calvör, Rituale ecclesiasticum 2 Bde. in 4. 1705 und Äm Ludw Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh., 2 Bde. in 4. 1845 f.

Für die liturgischen Formen der evangelischen Kirche sind Quellen die Agenden. Der Name Agenda sc. officia zuerst in 2. Conc. Carth. (390) c. 9, seit Beda sc. ordinatio, in der römischen Kirche bis ins 18. Jahrh., dann verdrängt durch die im 17. Jahrh. aufkommenden Namen des Rituale und Missale. Die evangelische Kirche allein hat jetzt Agenden oder Vorschriften über Form und Ordnung des Kultus; sie finden sich teils in den K.O., teils in besonderen Verfügungen. Zu unterscheiden sind:

a) Die lutherischen Agenden: 1) der sächsischen Richtung teils von Luther selbst verfasst (Taufbüchlein 1523. 1526. — Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde 1523. Formula missae et communionis pro ecclesia Wittembergensi 1523. — Deutsche Messe 1526. — Traubüchlein 1529 u. a.), teils von Bugenhagen 1528—1535 (Braunschweig, Hamburg,

Lübeck, Pommern u. a.), teils von Freunden Luthers (z. B. Jonas, K.O. Herzog Heinrichs von Sachsen 1539); 2) der romanisierenden Richtung, besonders die Nürnberger K.O. von Osiander 1533, Brandenburger 1540, Österreichische 1570; 3) der reformisierenden Richtung in der Württemberger K.O. von Brenz (Schwäbisch Hall) 1526. 1536. 1553. 1559.

b) Die reformierten Agenden Zwinglischer Observanz 1525: Aktion oder Bruch des Nachtmahls (nach Luthers Formula missae); 1529: Ordnung der Christlichenn Kilchenn zu Zürich; 1532: Züricher Prädikantenordnung. Calvinischer Observanz: Les ordonnances ecclésiastiques de l'Église de Genève 1541 (1561. 1576), woraus die K.O. a Lascos 1551, die niederrheinische (Weseler Synode 1568) und die Pfälzer K.O. 1563; die Agende Calvins in La forme des prieres et chantz 1542.

Eine eigentümlich romanisierende Färbung hat das im übrigen Calvinische Common Prayer Book 1562 (1571). Eine unierte Richtung, bald nach lutherischer, bald nach reformierter Seite hinneigend, halten die Hessischen K.O. ein 1526. 1532. 1537 (nähere Bestimmung über die Obliegenheiten der 1532 angeordneten Superintendenten und Visitationsordnung nebst Einrichtung von[Pfarrer-]Synoden). 1539 (Ziegenhainer Kirchenzuchtsordnung, erstes Auftreten der Presbyterien; und Casseler K.O. mit Einführung der sakramentalen Konfirmation; beide unter Strassburger Einfluss, letztere von MButzer verfasst, jedenfalls von ihm an erster Stelle nach dem Landgrafen unterschrieben). 1566. 1573. 1657. Die Presbyterial- und Synodal-Ordnung vom 16. Dezbr. 1885 gilt für den ganzen jetzigen Konsistorialbezirk Cassel.

Im 19. Jahrh. war von grosser Bedeutung die „Preussische Agende" 1822 (revidiert 1829), ein eigenes Werk von Friedrich Wilhelm III und seinem Generaladjutanten vWitzleben. Sie ist die Agende der Preussischen Union; doch wurden bereits 1829 Modifikationen für 6 Provinzen, 1857 sogar streng lutherische Parallelformulare aufgenommen. Ihr Wert besteht in der Benutzung alter und ältester liturgischer Schätze, ihr Unwert in der Kritiklosigkeit und Planlosigkeit dieser Benutzung.

§ 98. Die prophetischen Funktionen.

Die unselbständig auftretenden liturgischen Handlungen werden herkömmlich nach Apol. 24 De Missa § 17. 18 (Müller 252)

eingeteilt in sakramentale (wodurch Gott zu uns redet) und sakrifizielle (wodurch wir mit Gott reden), besser in prophetische und priesterliche Funktionen; in jenen ist der Liturg vornehmlich der Mund Gottes, in diesen der Mund der Gemeinde, der eigentlichen Priesterschaft, die übrigens auch unvermittelt priesterlich im gemeinsamen Gesang funktioniert.

Die prophetischen Funktionen sind a) Schriftverlesung. Sie ist seit MJustin Apologie I 67 (*τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν*) mit dem Gemeindegottesdienst verbunden, aus gleichem Bedürfnis wie die Schriftlesung der Synagoge hervorgegangen. Die lutherische Kirche hat die von Hieronymus (Comes) herstammenden Perikopen der deutschen Kirchenprovinz (Homiliarium Karls d. Gr.; PAMELIUS, Missale S. S. Patrum latinorum 1676), welche von den im Tridentinum fixierten römischen Perikopenreihen wesentlich abweichen, übernommen. Neben diesen haben viele lutherische Landeskirchen neue Perikopenreihen aufgestellt, die in WOHLFAHRT, Perikopen- und Textbuch 1888 und Allgemeines deutsches Perikopenbuch 1892 zusammengestellt sind. Eine doppelte Schriftverlesung ist zu empfehlen; jedoch ist die römische Reihenfolge: Epistel (das Minderwertige oder die Verkündigung, die der Predigt Johannes des Täufers entspricht) und Evangelium umzukehren, da die Epistel das Gesetz des neuen Lebens auf grund des Evangeliums darbietet. Mit Evangelium und Epistel hat Verheissung und Erfüllung (A. T. und N. T.) gleiches Recht. Beide Lesungen müssen in erkennbarem sachlichen Zusammenhange stehen sowohl unter einander, als mit dem Text, welcher, der Bedeutung der Predigt gemäss, die Wahl der Lesungen zu bestimmen hat.

b) Die Absolution vgl. oben § 10.

c) Der aaronitische Segen (Num 6 22—27) war in den Synagogen üblich, in der christlichen Kirche bis Luther (Form. missae VII, p. 10) und Calvin ungebräuchlich trotz Const. ap. 2 57. Da nur Gott selbst segnen, d. h. göttliche Heilswohlthat den Menschen zuwenden kann, so ist der Liturg beim Segnen Vermittler des göttlichen Worts im Sinne NTlichen Prophetentums. Korrekt evangelisch würde es sein, entweder prophetisch zu sagen: der Herr segnet uns, oder priesterlich namens der Gemeinde betend: Herr, segne uns. Lutherische Observanz ist, nach Vorgang der Synagoge die Distributivform

(der Herr segne dich, sc. die Gemeinde) den Ordinierten vorzubehalten, den Nichtordinierten die Kommunikativform. Ausser dem Segen ist zu Anfang des Gottesdienstes das apostolische Salve (Rm 1 7^b; I Kor 1 3 u. s. w.) oder das Vale (II Kor 13 13), sowie bei Verlassen der Kanzel Phil 4 7 üblich; diese wie die anderen verwendeten Verba sollemnia sind biblisch korrekt zu sprechen.

§ 99. Die priesterlichen Funktionen. Das Glaubensbekenntnis.

Es sind lediglich Akte der Gemeinde, mag die Gemeinde selbst oder der Liturg als Mund der Gemeinde sie vollziehen.

Das Glaubensbekenntnis ist in den unevangelischen Kirchen das s. g. Nicaeno-Constantinopolitanum, in den evangelischen meistens das s. g. Apostolicum, neben demselben auch das Nic.-Const. und das s. g. Athanasianum (nur in der Hessischen K.O. 1657 ausser diesen auch das Ephesinum und das Chalcedonense). Jene drei Symbole (*σύμβολον* statt *συμβολή* = collatio) haben seit dem 10. Jahrh. besonders hohes Ansehen, werden aber erst im Konkordienbuch (1580) ökumenische genannt, obgleich auf sie bereits 1533 in Wittenberg nebst der Aug. und Apol. die Kandidaten verpflichtet wurden. Luther nennt noch 1538 als die „einträchtiglich gebrauchten" Symbola das Apost., Athanas. und Te Deum laudamus.

1) Das lateinisch geschriebene Symb. apost. hat seine Urform in dem griechisch geschriebenen altrömischen Taufsymbol, welches sämmtlichen regulis fidei zu grunde liegt und etwa 130 entstanden ist und in Rom sicher von 250—460 in Gebrauch war. Um 460 vertauschte man es mit dem s. g. Nic. Const., um im 9. Jahrh. das vor 500 entstandene gallikanische Taufsymbol, unser jetziges Apostolicum, einzuführen. Die von Ambrosius überlieferte Sage, das altrömische Symbol sei von den 12 Aposteln verfasst, wurde auf das lateinische Apostolicum übertragen (daher der Name und die Teilung in zwölf Artikel — Cat. Rom. I; Gr. Kat., viele K.O. des 16. Jahrh.; über die Teilung in 14 Artikel seit Ende des 13. Jahrh. vgl. Hefele, Conc.-Gesch. VI^2 220 und „Der Katholik" 1889 Bd. 2 619 ff.). Die orientalische Kirche hat das lateinische Apostolicum nicht anerkannt, es ist also in dieser vorliegenden Fassung nicht ökumenisch.

2) Das s. g. Symb. Nicaeno-Constantinopolitanum ist von

der Glaubensregel Symb. Nic. 325, welche auf dem Taufsymbol der Kirche von Caesarea ruht, zu unterscheiden und verdankt dem Irrtum (der Fälschung?) seinen Namen, dass es auf der ökumenischen (?) Synode von Constantinopel (381) aus dem Nicaenum entstanden sei. Es ist vielmehr das mit Nicänischen Formeln durch Cyrill von Jerusalem zwischen 362 und 373 ausgestattete und in seinem Bistum gebrauchte Taufsymbol. In der orientalischen Kirche ist es Taufsymbol geblieben, in der occidentalischen ist es zwar seit dem 9. Jahrh. als Taufsymbol durch das Apostolicum verdrängt worden, jedoch in der römischen Messe beibehalten und von dort aus in die evangelische Kirche übergegangen. Ökumenisch ist es insofern nicht, als die lateinische Übersetzung der römischen Kirche Änderungen (z. B. Zusatz im 3. Artikel: filioque) vorgenommen und die deutsche Übersetzung der evangelischen Kirche das lateinische Catholicam ecclesiam (ebenso im Apostolicum und im Athanasianum: fides catholica) dem ursprünglichen Sinn widersprechend durch christliche Kirche wiedergegeben hat.

3) Das lateinisch geschriebene Symbolum Athanasianum ist nicht von Athanasius verfasst (daher besser: Symb. Quicumque); seine ersten Spuren finden sich bei Caesarius von Arles im 6. Jahrh.; es ist also wahrscheinlich gallischen Ursprungs. Die griechische Kirche hat es um das Jahr 1000 kennen gelernt und sofort verworfen. Die Seligkeit wird ganz unevangelisch von der Annahme einer Glaubensformel abhängig gemacht.

Das einzige wahrhaft ökumenische Symbol, die Regula fidei der Christenheit, ist das Gebet des Herrn; in der evangelischen Kirche ist es leider in vielfacher Textgestalt üblich.

Die Rezitation (bzw. Gesang) des Symbolum (Nic.-Const.) im Gottesdienst ist im 5. Jahrh. in die spanische, im 8. in die fränkische, i. J. 1014 (Benedict VIII) in die ganze römische Kirche, jedoch nur für die Sonntagsmesse, eingeführt. In der evangelischen Kirche wurden in dem sächsischen Reformationsbereich, insonderheit in den von Bugenhagen stammenden K.O., das Nicaenum und Luthers Lied: Wir glauben all an einen Gott gebraucht; das Nicaenum jedoch verschwand nach und nach. Der Gebrauch des Apostolicum als solchen stammt aus der Strassburger Messordnung 1525 und ist durch Butzer im Anschluss an Zwingli verbreitet (z. B. in Hessen seit 1566). Andere, spezifisch evangelische, Symbole wurden liturgisch nie

verwertet. Vgl. ALUDWIG, Das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst (Ztschr. f. pr. Th. 1893, S. 193—223).

§ 100. Fortsetzung. Das Gebet.

1) Die Litanei. Ursprünglich wurden die Worte Kyrie eleison so genannt. Nach Ps 40 5. 11; 123 3; Mt 9 27; 15 22; Mc 10 47; Lc 18 38 ist der Ruf in den Const. ap. und den andern griechischen Liturgieen sehr häufig, besonders in der Liturgie des Marcus; in der Vesper der Griechen (ALMALTZEW, Die Nachtwache [Berlin 1892] S. 790) wird es 40 mal nach einander gesungen. Die erste litterarische Bezeugung in der lateinischen Kirche (Conc. Vasense 529 Can. 3), die um der Einheit mit der griechischen Kirche willen den griechischen Wortlaut beibehielt, giebt Kunde von dem allgemeinen Gebrauch in der orientalischen Kirche sowie in Rom und in den Provinzen Italiens. Gregor I fügt das in der griechischen Kirche bis heute ungebräuchliche Christe eleison hinzu. Die jetzt Litanei genannten Bittgebete (*λίσσομαι*, *λιτή*, *λιτανία*) sind nur eine Ausführung des Kyrie eleison. Sie bestehen entweder in der Form der *ἐπίκλησις* (direkte Gebetsanrede, dieser ältesten Form alles Kirchengebets [Clem. Rom. I ad Cor. 59—61]), oder in der der *προσφώνησις* (diakonische Form, weil sie der Diakon in der Missa catechumenorum zu sprechen hatte), in der die Gegenstände des Gebets vom Liturgen genannt und von der Gemeinde durch Gebetsrufe angeeignet werden (so z. B. in der s. g. Liturgie des Chrysostomus vgl. Preuss. Agende II, 90 f.). Luther führte 1529 die Litanei in den Gottesdienst der evangelischen Kirche in epikletischer Form ein (DEWETTE 3 423; Werke 56 560 ff.).

Eine besondere Form des Bittgebets ist die „Offene Schuld" oder Allgemeine Beichte (am Schluss des Gottesdienstes); sie stammt aus dem 12. Jahrh. (RCRUEL 220 ff.) und ist eine der deutschen Einlagen in der Messe. Sie ist die *ἐξομολόγησις* der alten Kirche (*Διδ.* 4 14; 14 1; Barn. 19 12; Can. Hipp. II 9 u. s. w.), das Sündenbekenntnis der Gemeinde, der regelmässige Bestandteil des Abendmahlsgottesdienstes. Der Name Offene Schuld scheint schweizerischen Ursprungs zu sein; die erste Form findet sich in Leo Judäs Taufbüchlein 1523, eine zweite in der Züricher K.O. 1581, die dritte von Ökolampad herrührende in der Calvinischen Kirche ist stereotyp gewor-

den und durch die Pfälzer K.O. 1563 nach Deutschland gekommen.

2) Eine ebenso alte Herkunft hat das s. g. „Allgemeine Kirchengebet" oder das „Fürbittgebet". In der Litteratur des 2. und 3. Jahrh. wird als Teil des Kultus das Gebet für den Kaiser und für alle Menschen sehr oft erwähnt und von den Apologeten als Verteidigung gegen den Vorwurf der Staatsfeindschaft benutzt (I Tim 2 1 ff.; Clem. Rom. I 61. 62; Polycarp ad Phil. 12 3; Justin Apol. I 14 u. s. w.). Tertull. Apolog. 39 fasst den Inhalt zusammen: *Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis.* Bei Clem. Rom. und Justin ist das Fürbittgebet mit der Exhomologese, nach Const. ap. 2 57; 8 13 mit dem eucharistischen Gebet verbunden. Die evangelischen Liturgieen schwanken hinsichtlich der Stellung vor oder nach der Predigt.

3) Die Kollekte (collecta, *σύναξις*) ist in den griechischen Liturgieen ein prosphonetisches Gebet vor dem Beginn des Gottesdienstes und vor der Kommunion (*καθολικὴ συναπτή*); in der römischen Messe das Gebet vor der Epistellesung, ebenso in der lutherischen Liturgie. Luther beschliesst überdies die Mette und die Vesper mit einer Kollekte (22 236). Der Name Collecta = collectio bedeutet ursprünglich Versammlung der Gläubigen, dann das Gebet zu Anfang der Messe; nach dem Micrologus des Bernold von Konstanz (MIGNE 151 979 ff.) ist es Sammelgebet, worin alle Bitten des Volkes gesammelt Gott vorgetragen werden; nach Ps Alcuin (MIGNE 101 1173 ff.) eine Sammlung von Schriftworten in Gebetsform (ähnlich im röm. Brevier); nach Luther ist es ursprünglich die Collatio oder Oblatio im Sinne der ältesten Kirche, daher das Gebet (Benedicite und Gratias) über Speise und Trank am Anfang und am Schluss der Messe.

4) Die Doxologie oder das Gloria. a) Das grosse Gloria, hymnus angelicus, Gloria in excelsis Lc 2 14, stammt aus der griechischen Kirche des 3. Jahrh. Die wahrscheinlich durch Hilarius von Poitiers in die lateinische Kirche eingeführte erweiterte Form findet sich griechisch zuerst in Const. ap. 7 47. Anfänglich wurde es nur zu Weihnacht, bis ins 12. Jahrh. nur von den Bischöfen (zu Ostern auch von Priestern) gesungen, jetzt in dem Introitus jeder Sonntagsmesse (ausser den Fastenzeiten), in den Marien-, Heiligen- und Engelmessen. In der

lutherischen Kirche wurde es lateinisch bis in's 19. Jahrh. gesungen, jetzt deutsch in einfacher oder erweiterter Form. b) Das kleine Gloria oder Gloria Patri lautete, ursprünglich griechisch, zuerst: *Gloria Patri et filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum;* gegen die Arianer (Conc. Vasense 529 Can. 5) wurde *sicut erat in principio* (*nunc et semper et*) eingeschoben. In allen griechischen und römischen Liturgieen kommt es öfter vor, im evangelischen Gottesdienst eventuell einmal, vor der Kollekte.

5) Die Praefatio ist a) Vorrede oder Einleitung zu den Actus sollemnissimi (z. B. Gebet des Herrn), so auch in der evangelischen Kirche; auch die s. g. Salutatio: *Dominus vobiscum — Et cum spiritu tuo* wird so genannt. b) Im besonderen Sinne ist sie die Einleitung zur Kommunion. Zuerst findet sie sich in den Canones Hippolyti (Hans Achelis, Die Canones Hippolyti 1891, S. 48 ff. 188) in der Form: *Ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν — Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου — Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας — Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον — Εὐχαριστῶμεν τῷ κυρίῳ — Ἄξιον καὶ δίκαιον* —, sodann lateinisch bei Cyprian, De domin. orat. 31. Es ist das Dankgebet für göttliche Wohlthat, die *εὐχαριστία* der alten Kirche. Die an jene Form sich anschliessende Gebetsausführung ist sehr mannigfaltig, die umfangreichste Praefatio der alten Kirche steht Const. ap. 8 12; das römische Ritual hat 11 Gebetsausführungen. In allen alten Liturgieen folgt auf die Präfatio das Trishagion (Sanctus), in den lateinischen auf dies das Hosanna und Benedictus. Auch in lutherischen Liturgieen bildet sie meistens die Einleitung zur Abendmahlsfeier.

6) Das Magnificat Lc 1 46—55 findet sich seit dem 6. Jahrh. im kirchlichen Gottesdienst, im griechischen in der Matutine, im römischen (seit Gregor I) in der Vesper, während das Benedictus Lc 1 68—79 (zu unterscheiden von dem Benedictus der Messe Mt 21 9b) in der Matutine gesungen wird. Beides auch in der älteren lutherischen Kirche.

§ 101. Fortsetzung. Das Kirchenlied und das Gesangbuch. In textlicher Beziehung.

Nicht die Geschichte des Kirchenlieds, sondern das Ergebnis der Geschichte in dem Gesangbuch der Gemeinde ist Sache der Liturgik, die Geschichte selbst Sache der Litterar- und der Kirchengeschichte. Die Bedeutung des Kirchen-

lieds ist gleich der Bedeutung des Gesangbuchs für die Gemeinde in ihrem Kultus. Im Gesang des Kirchenlieds vollzieht die Gemeinde unmittelbar ihre priesterliche Funktion, wie durch den Liturgen im Gebet und Symbolum; jeder Mitsingende nimmt teil an der priesterlichen Funktion. Erst durch Luther ist der Gemeindegesang ein organischer und unveräusserlicher Teil des evangelischen Kultus geworden. Nicht der thatsächliche Durchschnitt des Glaubenslebens der konkreten Gemeinde, sondern das Glaubensleben der Gemeinde Christi als solcher kommt im Gesangbuch zum Ausdruck; deshalb ist Wahl und Zusammenstellung des Gesangbuchs Sache des Kirchenregiments.

a) Grundsätze für das evangelische Gesangbuch. 1) Das religiöse Lied wird zum Kirchenlied durch seinen kirchlichen Inhalt (Gegensatz: Verfälschung des Glaubenslebens und Individualismus) und seine kirchliche Form (Gegensatz: Mangel an Volkstümlichkeit und Trivialität). 2) Das vom Individuum gedichtete Lied wird Kirchenlied durch kirchliche Rezeption im Gesangbuch. Die Kirche hat behufs der Rezeption Recht und Pflicht wie der Auswahl der Lieder, so der Änderung ihrer Texte; das Mass der Änderung ist durch Pietät gegen den Dichter und durch kirchliches Verständnis bestimmt. 3) Wie im Gebet und Bekenntnis, so hat auch im Gesangbuch der geschichtliche Zusammenhang mit der Vorzeit ein Recht des Ausdrucks.

b) Der Inhalt (die Quellen) des evangelischen Gesangbuchs.

Litteratur: HADaniel, Thesaurus hymnologicus. 3 Tom. 1841–46. — KSimrock, Lauda Sion. ²1868. — EEKoch, Geschichte des Kirchenlieds und des Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche³. 8 Bde. 1866—70. — PhWackernagel, Das deutsche Kirchenlied von den ältesten Zeiten bis zu Anfang des 17. Jahrh. 5 Bde. 1862—77. — JMützell, Geistliche Lieder der evangelischen Kirche im 16. Jahrh. 3 Bde. 1855; aus dem 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrh. I (1858). — AFischer, Kirchenlieder-Lexikon. ²1886. — OWetzstein, Das deutsche Kirchenlied im 16., 17. und 18. Jahrh. 1888.

1) Die lateinischen Gesänge der vorreformatorischen Kirche. Hymnen des Neuen Testaments (Lc 1 u. 2; Act 4 24—30; I Tim 3 16; II Tim 2 11—13; Apc 4 8; 5 9. 10; 12; 19 6. 7) finden wir nebst den alttestamentlichen Ex 15; I Sam 2; Hab 4 u. a. in den Gesangbüchern des 16. Jahrh. In der urchristlichen Gemeinde wurden (Kol 3 16; Eph 5 18. 19) Psalmen,

Hymnen, geistliche Oden gesungen. In der nachapostolischen Zeit berichten Plinius (ep. 10 96) und Tertullian (De orat. 27; Apolog. 39) von dem Gesang der Christen. Die syrische Kirche (Ephräm) ist reich an Hymnen. Ambrosius führt den orientalischen Hymnengesang der Gemeinde in die abendländische Kirche ein (Sedulius, Prudentius, Fortunatus), den Gregor I durch den vom Priesterchor vorgetragenen Gesang liturgischer Stücke (Antiphonieen) ersetzt. Zugleich mit den Prosen und Sequenzen (NotkerBalbulus 850—912) kommen von der Gemeinde gesungene deutsche Responsorien (Leisen, Kirleisen) auf, während die Hymnendichtung schöne Blüten entfaltet, jedoch ohne im Kultus verwertet zu werden. Von den etwa 4000 Hymnen und Sequenzen des Mittelalters hat das Missale Romanum nur fünf für die Messe (Victimae paschali, Veni Sancte Spiritus, Lauda Sion Salvatorem, Stabat Mater und Dies irae) rezipiert, während im Gesang der Tagzeiten und im römischen Brevier zahlreiche andere (im Brevier 173) im Gebrauch sind. Reicher hat die evangelische Kirche sie für den öffentlichen Gottesdienst benutzt; Luther allein verdeutschte elf, NikDecius das Agnus Dei und das Grosse Gloria (Allein Gott in der Höh), PaulGerhardt sieben Hymnen des Bernhard v. Clairvaux.

2) Das deutsche Kirchenlied vor der Reformation (Hoffmann von Fallersleben: Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit[3] 1861). Es tritt in den s. g. Leisen auf. Ob der Name vom provençalischen lais = Klang, Sang, oder von Kyrie eleison, dem die 4zeilige Strophe des Volkslieds vorgesetzt wurde, herzuleiten sei, ist ungewiss. Die Leise entfaltet sich seit dem 9., dann im 12.—14. Jahrh. in einer grossen Litteratur der Wander- und Wächterlieder und dringt besonders an Festen in den kirchlichen Gottesdienst ein. Osterleise aus dem 12. Jahrh.: Christ ist erstanden; Pfingstleise aus dem 13. Jahrh.: Nun bitten wir den heiligen Geist; Weihnachtsleise aus dem 14. Jahrh.: Gelobet seist du Jesus Christ.

3) Der heil. Schrift, namentlich den Psalmen, verdanken wir bis in die neueste Zeit eine grosse Zahl der schönsten Kirchenlieder. Luther selbst hat sechs Psalmen verdeutscht und viele Nachfolger gefunden. Calvin führte die Psalmen von Marot und Beza in den Kultus der Gemeinde ein, die deutsche reformierte Kirche (ALobwasser 1573; MJorissen 1780) folgte ihm darin. Einzelne Psalmen und Sprüche, selbst

die Perikopen (NikHerman, JohHeermann, MOpitz, JRist, LLaurenti, BSchmolck) geben stets der Kirchenliederdichtung reichen Stoff.

4) Das Glaubensleben im Evangelium ist die Hauptquelle des Kirchenlieds. Hauptsächlich für diese frei entstandenen gelten fünf Perioden: a) Das Reformationslied (1523—1570) — kirchliche Objektivität und reflexionsloser Volkston: Luther, Speratus (Spret [oder Hoffer?]), Gramann, Decius, Schnesing, NikHerman. Die Lieder der Böhmischen Brüder (hervorzuheben des Michael Weisse: Nun lasst uns den Leib begraben) sind sehr zahlreich in die evangelischen Gesangbücher des 16. Jahrh. aufgenommen; später verschwinden sie mehr und mehr daraus. b) Das Bekenntnislied (1570—1648), bis 1618 ähnlich dem Reformationslied, doch mehr lehrhaft orthodox (Helmbold, Ringwaldt, MMoller, ValHerberger, PhNicolai), bis 1648 inniger, glaubensstark, formgewandt (unter Einfluss der ersten schlesischen Dichterschule) — Meyfart, Fleming, JohHeermann, Held, Rinkart. c) Das Lied des religiösen Gefühls (bis 1750), daher lyrisch schön, von individuellem Gepräge; es entsteht in verschiedenen Dichterschulen und wird in zahlreiche Rubriken geteilt. 1) Die kirchlichen Liederdichter in Königsberg (SDach, Albert, Thilo), Hannover (Denicke und Gesenius, die 1646 ein Gesangbuch mit einschneidenden Textänderungen herausgaben, Rist), Berlin (PGerhardt [Ausgaben von BACHMANN, WACKERNAGEL, GOEDEKE], Schirmer), Thüringen (GNeumark, Keymann), Schlesien (JFranck). 2) Der Nürnberger Blumenorden unter Einfluss der zweiten schlesischen Schule (SvBirken, Joh. Scheffler [Angelus Silesius]). 3) Die pietistischen Liederdichter, die Spenerschen (Schütz, Rodigast, Laurenti, Arnold), die Halleschen (Freylinghausen, Richter, Schröder, Rambach, Bogatzky, Woltersdorf), die Württemberger (PhFrHiller). Eine Mittelstellung nehmen Schmolck und AndrRothe ein. 4) Die reformierten Liederdichter (nicht Luise Henriette von Brandenburg [Gesangbuch von Christoph Runge 1653], aber JoachNeander, FALampe, GerhTersteegen). 5) Nikv.Zinzendorf und die Brüdergemeinde haben von ihren zahlreichen Liedern nur wenige der evangelischen Kirche zugeführt. d) Das Lehr- und Tugendlied (bis 1820) ist kirchlich meist unbrauchbar, mit Ausnahme

einiger Lieder aus den Schulen von Klopstock und Gellert. In dieser Periode werden die schlechtesten Gesangbücher zusammengestellt; die älteren Lieder werden fast völlig verdrängt oder aufklärerisch umgedichtet und entstellt. e) Die Restauration (seit 1820), von Männern wie Goethe, Herder, Schleiermacher, Claudius, Hamann, besonders EMArndt („Von dem Wort und Kirchenlied" 1819) vorbereitet, von ChrKarl Josias vBunsen in seinem „Versuch eines allgemeinen Gesang- und Gebetbuches zum Kirchen- und Hausgebrauch" 1833 dadurch herbeigeführt, dass der Schatz des evangelischen Kirchenlieds in trefflicher Auswahl den Zeitgenossen wieder zum Bewusstsein gebracht wurde. Die neueren Dichter Novalis, EMArndt, AlbKnapp, PhSpitta, FAKrummacher, vielleicht auch JSturm und KvGerok, haben einige zu Kirchenliedern verwendbare Gaben gebracht.

Von den etwa 80 000 religiösen Liedern der evangelischen Kirche sind nur etwa 250—300 Gemeingut der evangelischen Gesangbücher geworden, jedoch nicht ohne provinzielle Varianten in Text und Melodie. Bei Herstellung eines Gesangbuchs ist die provinzielle Tradition zu beachten, und die religiösen Lieder aller fünf Perioden sind auf ihren praktischen, die der ersten und zweiten auf ihren ästhetischen, die der dritten, vierten und fünften Periode auf ihren kirchlichen Wert zu prüfen. Auch das Gesangbuch gehört zu den festen liturgischen Formen; die Wahl der für den jedesmaligen Gottesdienst bestimmten Lieder ist von dem durch die Predigt bestimmten Charakter des Gottesdienstes abhängig.

§ 102. Fortsetzung. Das Kirchenlied und das Gesangbuch. In musikalischer Beziehung.

Litteratur: JNForkel, Allgemeine Geschichte der Musik. 2 Bände in 4°. 1788 und 1801. — PhWolfrum, Die Entstehung und erste Entwicklung des deutschen evangelischen Kirchenliedes in musikalischer Beziehung. Leipzig 1890.

In den ersten Jahrhunderten wurden die Melodieen der Psalmen, Hymnen, geistlichen Oden einstimmig ohne Begleitung entweder von der Gemeinde gesungen, oder, gemäss der Weise des ganzen Altertums, von Vorsängern angestimmt und von der Gemeinde ganz oder teilweise wiederholt (Responsorien). In den Const. ap. 8 6 ist auch von einem Knabenchor

die Rede, dem der Chor der Gemeinde antwortet. Etwas später kam die Antiphonie hinzu: ein kurzer Refrain, von der Gemeinde an bestimmten Stellen des im Wechselchor vorgetragenen Psalms oder Canticums gesungen. Ambrosius soll metrisch gebaute Hymnen mit syllabischer Melodie (je ein Ton auf einer Silbe) als Kirchenlieder der Gemeinde dargeboten haben. Die Verweltlichung dieses Gesangs durch die Ausartung des Gesangs der Vorsänger veranlasste Gregor I, nach Vorgang der Synode von Laodicea (373) can. 15, zur Einführung des Chorals, wodurch das Volk vom Gesang ausgeschlossen und dieser einem geschulten Chor von Klerikern übertragen wurde. Der Rhythmus des Chorals ist der einer musikalisch schönen Rezitation (spätere Entartung des Chorals: der cantus planus); die Modulation (melodische Folge der Töne) beruht auf dem Kirchenton, der in vierfacher Ausgestaltung (Grundton d, e, f, g) sich an die diatonische hypolydische (a-moll) Tonleiter der Griechen anschliesst. Zu diesen vier s. g. authentischen gesellen sich dann vier s. g. plagale Tonreihen; die so gewonnenen acht Kirchentöne werden im 16. Jahrh. auf vierzehn vermehrt. Hinsichtlich des melodischen Gehalts sind die Tonfolgen des gregorianischen Chorals in Concentus (Melodieen in Antiphonieen, Hymnen u. s. w.) und Accentus (Rezitativ im Kollekten-, Epistel-, Evangelien- und Lektionston) einzuteilen.

Gregor soll zur Bezeichnung seiner einoktavigen Kirchentöne die sieben ersten Buchstaben verwendet haben; später wurden die Töne C bis A nach den Anfangssilben der Zeilen eines Hymnus auf den heil. Johannes, den Schutzpatron der Sänger: Ut — Re — Mi — Fa — Sol — La benannt, wozu für den Ton H (früher B) die Silbe Si hinzutrat. Zur Bezeichnung der Höhe und Tiefe der Töne entstand zwischen dem 5. und 7. Jahrh. die s. g. Neumenschrift (*νεῦμα* = nota), kleine Häkchen, Striche, Punkte über den Textnoten, ursprünglich nur eine Gedächtnisnachhilfe für den singenden Kleriker. Die Neumen wurden je nach der Höhe des Tons höher oder tiefer gesetzt, dann wurde eine rote (F-)Linie gezogen, eine gelbe (C-)Linie kam hinzu, bis Guido von Arezzo (um das Jahr 1000) zwei schwarze Linien hinzufügte. Aus den Punktneumen und der s. g. Virga gestaltete sich die quadratische Note, deren verschiedene Formen die späteren Mensuralisten zur Bezeichnung der Quantität der Töne verwendeten; die Choralisten des

15. Jahrh. übernahmen die drei Formen der Longa, Brevis, Semibrevis.

Der gregorianische Choral ist einstimmig und bewegt sich im Sprachrhythmus; den Text bilden Stücke der lateinischen Bibel. Vom 9. Jahrh. an werden an gewissen Stellen des festlichen Gottesdienstes Stücke aus den Psalmen eingeschaltet (laudes, tropi, prosae), auch werden sie den Jubilationen des Alleluia (nach der Epistel) untergelegt. Notker Balbulus führte hierfür strophische Sequenzen ein, und vom 12. Jahrh. an wandelten sich auch die übrigen Prosen in metrische Gesänge. Vom 10. Jahrh. an (Mönch Hucbald in Flandern) tritt eine Mehrstimmigkeit des Chorals auf (Organum, ars organandi); die Melodie wurde von einer zweiten Stimme in der Quarte oder Quinte (Konsonante oder Symphonie) begleitet. Daraus entwickelt sich der Discantus, in welchem auf eine Note der Hauptstimme (Cantus firmus) mehrere Noten kommen; so ist die Mensuralmusik (Kontrapunkt) gefunden, welche jedoch für die Hauptstimme zuerst Töne von gleicher Länge (Cantus planus) nach sich zieht. Nachdem auch die Terzen und Sexten zu den Konsonanzen gerechnet sind, tritt bereits im 12. Jahrh. der vierstimmige Satz auf: dem Tenor wird ein höherer Diskantus (Superius, Sopran), ein Altus (Kontratenor) und ein Bassus zugesellt. Mehrstimmige Tonsätze sind die Motetten (mot = Wort oder Spruch), denen ein Stück des Chorals oder eine Sequenzmelodie zu grunde liegt (ähnlich die profanen Rondellen oder Kondukten). In den Messen wird häufig die Melodie eines Volkslieds als Cantus firmus verwendet (im 14. bis 16. Jahrh.). Die kirchliche Tonkunst erreicht durch die Pflege verschiedener Schulen ihre erste klassische Epoche, deren Träger Orlando Lasso (1520—1594) und Giovanni Pierluigi de Palestrina (1514—1594) sind.

Gregor IX (1241) und Nikolaus III (1280) nahmen eine Anzahl lateinischer Hymnen ins Breviarium auf; neben diesen wurden zahlreiche andere besonders von den fahrenden Klerikern in streng mensurierter Musik (meistens F-dur) vorgetragen. Die Hymnen wurden bei geistlichen Volksschauspielen dem Volk in deutscher Übersetzung dargeboten, oder ihren Melodieen andere deutsche Texte untergelegt (auch Mischlieder). Vom 15. Jahrh. an stirbt das lateinische geistliche Lied ab, die deutsch-volkstümlichen Melodieen werden unverändert in den

evangelischen Kirchengesang übernommen, die Dichtung ist eine deutsche geworden. Dem reichen Strom des Volkslieds (besonders seit dem 13. Jahrh.) ist die Form gemeinsam; sie besteht aus mehreren Strophen (Gesätzen), die nach derselben Melodie gesungen werden. Die älteste deutsche Strophe besteht aus zwei Langzeilen oder vier Halbzeilen, die durch Reime verbunden sind; jede Verszeile hat eine bestimmte Zahl von Hebungen, eine unbestimmte von Senkungen. Der Hebung entspricht eine lange oder zwei kurze Noten. Neben der zweiteiligen Strophe macht die dreiteilige sich geltend (zwei Stollen und Abgesang: a b — a b — c c), dann vier Langzeilen oder acht Halbzeilen (a b — a b — c d — c d), eine reimlose Zeile wird in die aus zwei Reimpaaren bestehenden Vierzeilen eingeschoben (a a — b — c c), auch die sechszeilige Strophe wird angewendet, die siebenzeilige jedoch erst im 16. Jahrh. Das jambische Versmass herrscht vor, selten ist das trochäische, sehr selten das daktylische. Die Melodie schliesst sich dem Sprachrhythmus an, ihr Ausdruck entspricht dem Inhalt des Textes, ohne jedoch im einzelnen zu malen, so dass sie Texten ähnlichen Inhalts zugesellt werden kann. Sie bewegt sich in der Oktave der Kirchentöne, doch die Diatonik wird durch Chromatik ergänzt. Das geistliche Volkslied lehnt sich an das Kyrie eleison an, dem seit dem 9. Jahrh. eine vierzeilige Strophe vorgesetzt wird; bei Wallfahrten und geistlichen Schauspielen wird es gesungen, bei hohen Festen fällt auch das Volk mit einer Leise in die Sequenz ein.

Durch die Reformation wird das geistliche Volkslied zum Kirchenlied, die deutschen Volksmelodieen werden ohne Anlehnung an den Choral oder die altkirchliche musikalische Kunst Kirchenmelodieen. In der Formula Missae (Dezbr. 1523) spricht Luther zuerst für den Gemeindegesang, in der Deutschen Messe (1526) führt er ihn definitiv ein; er dichtet, übersetzt und dirigiert mit dem Kapellmeister Joh Walther die Melodieen der übersetzten Hymnen, bis 1529 das erste Gemeindegesangbuch (Klug) erscheint. Viele Lieder strömen herzu und werden in vielen Gesangbüchern mit eigenen Melodieen veröffentlicht. Das deutsche Lied mit seiner eignen Melodie überwiegt; wo Melodieen fehlen, greift man zu den Weisen weltlicher Lieder. Es sind zu unterscheiden: 1) das geistliche Volkslied der Reformation, dessen Text und Melodie zusammen entstanden.

Z. B.: Nun freut euch, liebe Christen gemein, Ein feste Burg. Oder ältere Weisen werden neuen Texten angeeignet, z. B.: Freu dich du werte Christenheit in Es ist das Heil uns kommen her; 2) das geistliche Volkslied (oft Parodie) mit weltlicher Melodie, z. B.: Vom Himmel hoch, O Welt, ich muss dich lassen; 3) ältere kirchliche Volksmelodieen mit „christlich korrigiertem" Texte; 4) neue Kirchenlieder mit veränderten Melodieen alter Hymnen und Sequenzen, z. B. die Melodie: Veni redemptor gentium in Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort. Ein Unterschied zwischen geistlicher und weltlicher Musik ist beim Volkslied so wenig vorhanden, dass z. B. die Melodie (um 1600) des Lieds: Mein G'müt ist mir verwirret, das macht ein Jungfrau zart, dem Liede: O Haupt voll Blut und Wunden angeeignet werden konnte. Die Änderungen der weltlichen Melodieen beziehen sich nie auf den Rhythmus, sondern nur auf die Melodie und die Tonart.

Luther behielt den Choralgesang des Priesters, des Chors und des Volks bei, jedoch veränderte und verdeutschte er ihn; er suchte den künstlerisch geschulten Singchor durch Schulen und Kantoreien zu heben und beförderte besonders den Volksgesang. Der musikalische Zwingli schaffte den entarteten Choralgesang ab, verwarf den Gemeindegesang nicht, aber unterliess es, ihn zu pflegen. In Strassburg wird im Anschluss an Luther der Gemeindegesang gefördert, und der vermittelnde Zwick in Constanz tritt für den einstimmigen Gemeindegesang kräftig ein. Gegen Ende des Jahrhunderts werden im ganzen Gebiet Zwinglischer Reformation die Psalmen Lobwassers herrschend. Calvin verwirft den lateinischen und den Kunstgesang im Gottesdienst, führt aber von vornherein (1542) den Gemeindegesang durch die französischen Psalmen mit entsprechenden Melodieen ein.

Der Chor der lutherischen Kirche hatte dieselbe Aufgabe wie der katholische: Motetten, Stücke aus Messen u. dergl. Wenn er auch den einstimmigen Gemeindegesang mehrstimmig sang, oder jenen einstimmig begleitete, — es blieb die Kluft zwischen fremdartiger Kunst und einstimmigem Volksgesang. Ein Reformator erstand in dem württembergischen Hofprediger Lukas Osiander, der 1586 in seinem Werke: „50 geistliche Lieder und Psalmen mit 4 Stimmen" u. s. w. die Melodie in den Sopran verlegt, den „Choral" festhält und in den drei andern

Stimmen Note gegen Note setzt; dadurch verschmilzt er den Kunst- und einstimmigen Gemeindegesang zu einem mehrstimmigen Gemeindegesang. Seinen Spuren folgen die herrlichen Tonsetzer des 16. und 17. Jahrh., wie Sethus Calvisius, die drei Praetorius (Hieronymus, Jakob und Michael), MelchVulpius, HansLeoHassler, und hervorragend JoachimMöller (vBurgk), der Komponist von Helmbolds Liedern, und Johs Eccard, in welchem nebst HLHassler das Ideal der Verschmelzung von Kunst- und Gemeindegesang erreicht ist. Eine Nachblüte zeitigt das 17. Jahrh. in JohsCrüger. Die spätern Zeiten künsteln, im 18. Jahrh. kommt die kirchliche Schablonenarbeit und das Melodieenfabrikat auf, die modernen Komponisten kennen und können nur Kunstgesang, der, in den Gemeindegottesdienst verpflanzt, den Gemeindegesang verdirbt.

Zweites Kapitel.

Die selbständig auftretenden liturgischen Handlungen.

In den Formen dieser Handlungen spricht die Kirche ihre bekenntnismässige Auffassung derselben aus, was willkürliche Änderung als auch Parallelformulare ausschliesst, dagegen die Pflicht des Kirchenregiments einschliesst, für solche Formulare zu sorgen, welche nicht einer Tradition, sondern der gläubigen gegenwärtigen Gemeinde entsprechen.

§ 103. Die Sakramentshandlungen. Die Taufe.

Litt. ausser Martène a. a. O. JWFHöfling, Das Sakrament der Taufe. 2 Bde. 1848. — Steitz-Hauck, Art. Taufe in RE². 15, 218—251.

Die Materie ist seit alters aqua pura et elementaria; in der griechischen und römischen Kirche muss es konsekriert sein (invocatio Dei — ἐξορκισμός — benedictio fontis); in der lutherischen Kirche fordert Bugenhagen, in neuerer Zeit ClHarms, WLöhe, LSchöberlein und die s. g. Altlutheraner in Preussen (früher auch das Common prayer book) die Konsekration des Taufwassers. Der Vollzug der Taufe ist ein dreifacher: Immersio (dreimal, oder einmal seit dem Konzil von Worms 868), die eigentliche Taufform von Anfang an; seit dem 13. Jahrh. wurde der Kopf nicht mit untergetaucht, sondern nur begossen. Luther setzt die Immersio voraus, Bugenhagen fordert dieselbe (Hamburger K.O. 1529 Art. 28),

stellt aber dreimaliges und einmaliges Untertauchen frei. Infusio ist als Ausnahme seit den ältesten Zeiten gebräuchlich, wahrscheinlich schon Act 2; 16 25—35, vgl. *Διδ.* 7, jetzt dreimalig in der römischen und lutherischen Kirche gewöhnlich. Aspersio, ebenfalls als Ausnahme sehr alt, im Anschluss an I Pt 1 2; Tit 3 6, heute in der lutherischen Kirche (dreimalig) und in der reformierten Kirche (meist einmalig) in Gebrauch. Die Form der Taufe ist die trinitarische Mt 28 19; *Διδ.* 7; Tert. de bapt. 13. — Cypr. ep. 73 5 übersetzt zuerst in nomine, was in die römische, die lutherische und calvinische Kirche (Zwingli betont in nomen) übergegangen ist und zur falschen Deutung der Formel geführt hat (Luther: De capt. Bab. V 61 und öfter); Erweiterungen und Verkürzungen der trinitarischen Formel, wie in nomine (nomen) Christi (Act 2 38; 8 16; 10 48; 19 5; Rm 6 3; Luther de capt. Bab. V 61; Zwingli II 1 S. 249. 266) sind gestattet. In der evangelischen Kirche werden nur ausgeborene Kinder, nicht so in der römischen Kirche (Th. v. Aquino), getauft. Nach dem kanonischen Recht ist jede Taufe gültig, die mit reinem Wasser und der trinitarischen Formel geschieht, gleichgültig von wem, wenn der Taufende nur in intentione ecclesiae handelt; bei der durch Laien vollzogenen Taufe wird die Handauflegung und Salbung später vom Priester nachgeholt. In der evangelischen Kirche muss der Täufer christlichen Bekenntnisses sein. Die Taufe kann nur einmal vollzogen werden; doch kennt die römische Kirche (bei Findlingen u. s. w.) eine bedingte Taufe (so auch die Reform. eccl. Hass. 1526 und Höfling 1 80 f., dagegen von Luther und der Wittenberger K.O. 1533 entschieden verworfen). — Wie in der römischen Kirche sind auch in der evangelischen verkehrter Weise die Eltern von der Patenschaft ausgeschlossen; die Paten sind in der reformierten Kirche Garanten der christlichen Erziehung, in der lutherischen Kirche strenger Observanz der Mund des Kindes.

Das Taufritual. Luther zuerst hat ein Taufformular in deutscher Sprache eingeführt, in „Das Taufbüchlein verdeutscht“ 1523, einer Übersetzung der Magdeburger Agende 1497 (G Kawerau, Studien zu Luthers Taufbüchlein von 1523 in Zeitschrift für kirchl. Wiss. und kirchliches Leben 1889, H Hering in St. Kr. 1892. Heft 2), jedoch nicht ohne Veränderungen. Das hier (bis dahin) zuerst litterarisch nachweisbare „Sündflutgebet“ ist wahrscheinlich mittelalterlichen Ur-

sprungs; denn die typologische Verwendung von Sintflut, Rotem Meer und Jordan (Durchgang der Israeliten und Taufe Christi) in der Taufe datiert bereits von Tertullian an. Die Exorcisation des Kindes findet vor der Kirche statt, auch in dem „Taufbüchlein aufs neue zugericht" 1526. In dem Buch 1523 sind wie in dem Taufritual der römischen Kirche alle Akte der alten Proselytentaufe von der datio salis bis zum Hephata in die Taufhandlung zusammengedrängt; alles, was an den Proselyten vorgenommen wurde, wird in den römischen Ritualien und bei Luther blindlings auf die Kinder übertragen, die Insufflatio, Exorcisation (die übrigens wegen des peccatum originis bei der Kindertaufe verständlicher ist, als die Abrenuntiatio, weil diese auf die heidnischen Götter Bezug hatte) und Bekenntnis des Credo, wozu Luther das Kind teils durch die Exorcisation, teils durch die Gebete der Taufgemeinde für fähig hielt.

Das Ritual der reformierten Kirche (Ordonnances ecclésiast. 1541 und Pfälzer Lit. 1563) gebietet die Taufe vor versammelter Gemeinde; die Handlung verläuft in einer lehrhaften Ansprache, Bekenntnis des Apostolicum seitens des Vaters und der Paten und Verpflichtung dieser, (meist) einmalige Aspersio des Hauptes des Kindes mit der trinitarischen Formel und Dankgebet. — Die römische und die lutherische Kirche kennen auch die Nottaufe, die reformierte nur die Jach- oder Eiltaufe durch den Pfarrer.

§ 104. Fortsetzung. Das heil. Abendmahl. Die römische und die griechische Messe.

1) Die römische Messe, welche von Gregor I der Hauptsache nach geordnet ist, hat zahlreiche Bestandteile vorgregorianischen Ursprungs. Aus der Zeit nach Gregor, in ihrer heutigen Form von Pius V (1566—1572), stammt die Praeparatio ad Missam, ein Reinigungsakt (Waschung und Confiteor) und Bereitung des Altars. Die Messe selbst teilt sich in einen didaktischen Teil (Introitus und Graduale) und einen sakramentalen (Offertorium und Canon Missae) nach Analogie der Missa catechumenorum und Missa fidelium, die Postcommunio beschliesst sie. Die Salutatio, welche neunmal vorkommt, bezeichnet nicht einen Abschnitt, sondern ist die Praefation vor einem feierlichen Gebet. Der Introitus (Ingressa) ist ein Bitt- und Dankopfer (Psalmus, Kyrie und Grosses Gloria). Das Gra-

duale besteht aus Kollekte, Epistel (mit Bibelvers [auf den Stufen des Altars gesprochen], Hallelujah und Versikel), Evangelium, Rezitation des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum nebst mehreren Gebeten. Das Offertorium (früher Darbringung der Oblationen) besteht aus einer Häufung von Gebeten, welche die hier ausgefallene Predigt zu ersetzen bestimmt sind. Der Canon Missae beginnt mit der Präfation; es folgt Dankgebet (*εὐχαριστία*) und eine Reihe leise gesprochener Gebete; beim dritten Gebet geschieht die Transsubstantiation, welcher die Elevation (bei den Griechen seit dem 8. Jahrh., in Rom seit 1217 Kirchengesetz) und Adoration der Hostie folgt (auf den Klang der Schelle); beim fünften Gebet geschieht die Commemoratio pro defunctis, dann ein lautgesprochenes Paternoster mit Embolismus, fractio panis, immissio in calicem, Pacem dare, mehrere Gebete und Kommunion des Priesters (eventuell der Gemeinde) mit der Formel: Corpus (sanguis) Domini nostri Iesu Christi custodiat animam meam (tuam) in vitam aeternam, Purificatio, Ablutio (mit nicht konsekriertem Wein, der auch wohl der Gemeinde gereicht wird). Die Postcommunio (Complenda) besteht aus dreimaliger Salutatio, Schlussgebet, Verlesung von Joh 1 1—14 und Deo gratias. — Das Ganze ist eine Ruine; die verlorene Hauptsache, die Predigt des göttlichen Worts, ist durch nicht passende Ausschmückungen ersetzt.

2) Die griechische Messe.

Litteratur: AlexiosMaltzew, Die göttlichen Liturgieen unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des Grossen und Gregorios Dialogos. Berlin 1890. — Derselbe, Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Berlin 1892. — CCracau, Die Liturgie des heil. Johannes Chrysostomus. Gütersloh 1890.

In der griechischen Kirche, seit 987 durch Grossfürst Wladimir auch in der russischen, sind alle andern alten Liturgieen durch die unter den Namen des Chrysostomus und des Basilius des Grossen bekannten verdrängt. Diese wird nur zehnmal im Jahre, jene gewöhnlich gehalten. Was aus des Chrysostomus Schriften an liturgischen Formen sich zusammenstellen lässt, hat JBingham lib. 13, cap. 6 gesammelt; die heutige Form der Liturgie des Chrysostomus (wie die des Basilius) stammt wohl erst aus dem 8. Jahrh. Die Liturgie ist die mystisch-allegorische vom Priester und Diakon voll-

zogene Darstellung der Heilsgeschichte, die in ihren einzelnen Phasen von dem musikalisch reich ausgestatteten Chore, gleichsam ein Echo der Heilsthat Gottes im Herzen der Gläubigen, begleitet wird. Jedem Sonntagsgottesdienst geht die Vesper am Sonnabend vorher, welche die Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Geburt des Herrn symbolisiert mit reichen Lektionen (bezw. Gesängen) aus den Psalmen und Propheten, abschliessend mit dem Ave Maria. Die Matine (Matutine) führt das Leben Jesu von seiner Geburt bis zum Antritt seines Lehramts vor; sie beginnt mit einem Reinigungsakte des Priesters und des Diakon und Anbetung der Maria und Christi vor ihren Bildern. Es folgt die Lektion des Hexapsalmiums, Teile der Psalmen 3. 38. 63. 88. 103. 143; Gebet (Ektenie), Hymnus auf den Tagesheiligen (Troparion), Psalmenlektion (Kathisma), Prozession mit Chorgesang, neutestamentliche Lektion u. s. w., abschliessend mit dem Grossen Gloria. Der Hauptgottesdienst teilt sich in drei Akte: 1) die Proskomidie (Zurüstung), bestehend aus der Begrüssung der heiligen Bilder, Anlegung der Priestergewänder, Händewaschung, sodann die Schlachtung, d. h. Ausschneidung und mit der heiligen Lanze vollzogene Durchstossung des Lamms, Mischung von Wasser und Wein (Blut) und Anordnung der Oblaten nach genauer Vorschrift; die heiligen Gaben werden auf dem Diskus geborgen, mit dem heiligen Stern verhüllt, mit Gebet und Räucherung sammt den Decken geweiht. 2) Die Missa catechumenorum, bestehend aus Begrüssung von Altar und Evangelium, Litanei, Seligpreisungen (antiphonisch), feierliche Einholung des Evangelienbuches mit Hymnus auf die Dreieinigkeit, Lektion der Epistel durch den Anagnosten, des Evangeliums durch den Diakon, Segnung der Versammlung und Entlassung der Katechumenen. 3) Missa fidelium, bestehend aus der Zurüstung und Bereitung der Elemente mit Stillgebeten, Cherubimgesang, Entzündung des Rauchwerks, Händewaschen; es folgt die Eucharistie, beginnend mit dem Credo, sodann das apostolische Vale (II Kor 13 13) und die Praefatio, Dankgebete für die Schöpfung und Erlösung, Konsekration durch Epiklese des heil. Geistes (dessen Kraft die Transsubstantiation zugeschrieben wird), Kommemorationen, Gebete für die triumphierende Kirche und die Kommunikanten, dann die Kommunion selbst, in welcher den Einzelnen das in den Kelch

gebrockte Brot, also Brot und Wein, mit einem Löffel dargereicht wird. Die Postkommunion besteht aus Vorzeigung der Elemente (Elevatio) und der Zurückbringung derselben auf den Rüsttisch, Chorgesang, Dankgebet, Segen, Verlesung von Ps 34 und 113, Austeilung der Eulogieen oder Antidora (Reste des konsekrierten Brotes an die Versammlung, vielfach als Amulet verwendet), Ablegung der priesterlichen Gewänder und Schluss mit zwölfmaligem Kyrie eleison. Das Kyrie einerseits und das Gloria patri anderseits durchzieht in sehr häufiger Wiederholung den ganzen Gottesdienst; die Mimik ist noch weit reicher als in der römischen Messe, zahlreiche Gebete sind an die Jungfrau Maria und an „Christus unsern Gott" gerichtet, alle sind erhabener Natur. Der Eindruck des Ganzen ist weit evangelischer, als der der römischen Messe, da alles Zauberhafte der Priestermacht fehlt und durch inbrünstiges Gebet ersetzt wird. Ausser bei der Kommunion selbst, ist das Volk nur Zuschauer; Priester, Diakon und Chor sind die handelnden Personen.

§ 105. Fortsetzung. Die lutherische Abendmahlsfeier.

In seiner Schrift: Formula Missae 1523 und Deutsche Messe 1526 bittet Luther, doch kein Gesetz aus seinen Aufstellungen zu machen, aber die einmal angenommene Weise nicht zu ändern. Die Messe, d. h. die Abendmahlsordnung, beginnt erst vom Symbolum, bezw. von der Predigt (exclusive) an. Nach der Form. Missae treten die Kommunikanten zusammen, weil (ebenso Zwingli) *sese confitentur esse Christianos.* Es folgt Salutatio, Praefatio, Consecratio (d. h. Rezitation der Einsetzungsworte), Sanctus und Benedictus, Elevatio (in Wittenberg bis 1543), Gebet des Herrn, Pax Domini; sodann Kommunion des Liturgen und der Gemeinde unter dem Gesang des Agnus Dei. Die Spendeformel (empfohlen, nicht als notwendig hingestellt) ist die römische: *Corpus (Sanguis) Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam (meam) in vitam aeternam.* Die Distribution erfolgt entweder so, dass allen Kommunikanten zuerst das Brot, dann allen der Wein, oder Brot und Wein zusammen gereicht wird. Zum Schluss ein Messgebet und Benedicamus nebst dem Segen Num 6 oder Ps 67, 7. 8. — Einfacher ist die Feier in der Deutschen Messe. Auf die Predigt folgt eine (in manchen griechischen Liturgieen üblich) prosphonetische

Paraphrase des Vaterunsers nebst einer Vermahnung, dann die Konsekration (Rezitation der Einsetzungsworte) und Distribution (ohne Spendeformel), während welcher das deutsche Sanctus oder ein anderes Lied gesungen wird; mit Kollekte und Segen schliesst die Feier. — In der „Vermahnung zum Sakrament" 1530 (23 190. 191) spricht Luther von dem Gloria in excelsis, dem Alleluja, dem Patrem, der Präfation, dem Sanctus und Benedictus, dem Agnus Dei bei der Abendmahlsfeier. — Wiederum reicher wird die Feier in der Wittenberger K. O. 1533 (FÖRSTEMANN, Neues Urkundenbuch I [1842] S. 381 ff.) beschrieben. Sie beginnt mit Versikel und Kollekte oder einem deutschen Lied; die Kommunikanten treten in den Chor, die Männer an die südliche, die Frauen an die nördliche Seite. Es folgt Salutatio und Praefatio, Gesang des Vaterunsers und der Einsetzungsworte; Brot und Wein nimmt der Liturg nacheinander in die Hand und eleviert es. Während der Kommunion Gesang des Sanctus, Agnus Dei, Jesus Christus unser Heiland, Gott sei gelobet, des deutschen Confitebor tibi, des lateinischen Pangue lingua u. s. w. Nach der Kommunion das deutsche Agnus Dei, Dankkollekte, Segen (Num 6), den das Volk mit Amen beantwortet. In *„des pfarrers gewalt"* steht es, zu mindern und zu verkürzen. — Dieser *„gewalt"* und der Rücksicht auf papistische Gewohnheiten des Volks ist es wohl zuzuschreiben, dass in Sachsen bald eine grosse Willkür und Verschiedenheit einriss, dass papistische Gewänder und Cärimonieen sich einnisteten u. s. w., wie davon Wolfgang Musculus in seinem Itinerarium vom Jahr 1536 (bei KOLDE, Analecta Lutherana 1883 p. 216 ff.), in seinen Mitteilungen über die Gottesdienste in Eisleben und Wittenberg, Kunde giebt. Wie sehr die Willkür herrschte, geht aus der Klage Bugenhagens an Butzer über die teilweise unfeierliche Einfachheit der Abendmahlsfeier in Wittenberg hervor (bei HOORNBEEK, Summa controversiarum religionis[2] (1697) lib. 9 p. 729). Die späteren lutherischen Abendmahlsliturgieen schliessen sich vorzugsweise der Formula Missae bezw. der Wittenberger K.O. an, doch so, dass die „Konsekration" durch Kreuzschlagen und Kniebeugen romanisiert und allgemein eine Spendeformel eingeführt wurde. Im 16. Jahrhundert wird von einer ansehnlichen Menge, von Bugenhagen abhängiger, K.O. der Gebrauch einer Spendeformel verboten. Eine kleine Zahl folgt dem Strassburger

Kirchenamt 1525, dessen Formel: *„Nehmet, esset ... sprach Christus“* durch: *„Bedenket (oder glaubet oder verkündet oder bekennet), dass Christus für euch gestorben ist“* erweitert wird. Die Hauptmasse der K.O. rezipiert entweder wie die Form. Missae die römische Spendeformel: *Corpus (Sanguis) Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam* (deutsch und mit Varianten), oder bedient sich wie die Preussische K.O. 1525 der Einsetzungsworte (mit Varianten): *„Nehmet hin und esset, das ist mein Leib“* u. s. w. Im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts erfolgt die Vereinigung der Spendeformel der Form. Missae und der Einsetzungsworte, Bekenntnis und Votum, und nun entsteht die heute s. g. *„lutherische“* Spendeformel.

§. 106. Fortsetzung. Die reformierte Abendmahlsliturgie.

a) Die Liturgie Zwinglis in seiner „Aktion oder Bruch des Nachtmals“ 1525 ist dadurch eigentümlich, dass 1) manche römische Formen ähnlich der Formula Missae Luthers verwendet sind; 2) dass der Pfarrer von dem Diakon (Presbyter) unterstützt wird; 3) dass die Gemeinde sich lebhaft beteiligt; 4) dass die s. g. sitzende Kommunion (in den Kirchenbänken) verwendet wird (Daniel 3, 145 f.; vgl. die Überarbeitung in der Expos. fidei, Niemeyer p. 72 f.). Eine Spendeformel wird nicht gebraucht.

b) Die Liturgie Calvins ist sehr einfach: eine weissgedeckte Tafel besetzen die Kommunikanten, nachdem der Prediger die Unwürdigen ausgeschlossen, die Würdigen zur Erhebung der Herzen vermahnt hat; nach einmaliger Spendeformel (aus I Kor 10, 16 oder I Kor 11 oder Mt 26 oder Lc 22) reicht der Prediger die Schüssel mit Brot bezw. den Kelch den Ältesten, die sie der Abendmahlsgemeinde weiterreichen, — in allem Nachahmung des Abendmahls Christi.

c) Die Pfälzer Liturgie 1563 hat zuerst einen allgemeinen Vorbereitungsgottesdienst (bei Calvin: private Unterweisung der Sichmeldenden durch den Prediger) nebst 3 Beichtfragen, knieend gesprochenem „Unser Vater“ und Friedensgruss aus I Thess 5 23. Die Feier findet in Städten alle vier Wochen, in den Dörfern alle acht Wochen statt; die Predigt nimmt auf die Feier Bezug. Diese besteht in einer Vermahnung, Rezitation der Einsetzungsworte, U. V., Apostolikum; die Kommunion ist wandelnd, die Spendeformel wird bei jedem Em-

pfänger wiederholt und besteht entweder aus I Kor 10, 16 oder (seit 1585) aus der römischen Messformel. Während der Kommunion wird gesungen oder vorgelesen (Jes 53; Joh 14—18 u. s. w.). Zum Schluss Danksagung nach Ps 103 oder mit einem anderen liturgischen Gebet. Die reformierten Gemeinden Deutschlands haben die Pfälzer Liturgie meistens rezipiert. Die Calvinische Observanz lässt das Mysterium tremendum, die Zwinglische die Dankesfeier und den Lobpreis hervortreten.

Die Geräte und Decken (Paramente) sind, besonders in der lutherischen Kirche, denen in der römischen gleich. Ausser Kanne, Kelch, Patene, Kelchlöffel: die Pyxis (Ciborium), Corporale (weisslinnenes Tuch, worauf die Pyxis steht) und Palla (weisslinnenes Tuch zur Bedeckung des Kelches) nebst Purificatorium. Die Elemente sind in der griechischen Kirche und bei Calvin gesäuertes Brot (Evang. Joh.), in der römischen Kirche (seit dem 9. Jahrh.) ungesäuertes Brot bezw. Oblaten (Synoptiker), ebenso bei Luther und Zwingli; die griechische und römische Kirche hat den Mischkrug, jene mit warmem Wasser, die evangelische Kirche reinen weissen Wein. Der Empfang ist in der römischen (seit Gregor I), griechischen und lutherischen Kirche die *„Spendung durch den Priester"*, in der reformierten Kirche die *„Zudienung durch den Diener Christi"*. In der römischen Kirche empfangen die Laien nur die Hostie; in der griechischen das in den Kelch gebrockte Brot (also Brot und Wein zugleich) mit einem Löffel; in der evangelischen zuerst das Brot (Hostie), dann den Kelch. Die Selbstkommunion des Liturgen wird weder von Luther noch von Melanthon und Calvin beanstandet. Bis Ende des 16. Jahrh. jedoch reichte das heil. Mahl in den Städten meistens ein Pfarrer dem andern, auf den Dörfern der benachbarte Pfarrer (Konfessionarius). In Kursachsen wurde 1625 die Selbstkommunion verboten; die trotzdem sich findende bezeichnet JB Carpzov 1685 als eine Neuerung.

§. 107. Die Benediktionshandlungen.

In der römischen Kirche ist zwischen Benediktion und Konsekration kein wesentlicher Unterschied; beides ist Korrelat der Exorcisation; vertreibt diese den bösen Geist, so giebt jene Personen und Sachen den heil. Geist. Die evangelische Kirche weiss, dass es eine Begabung von Sachen mit dem heil. Geist

nicht giebt, dass ihre Heiligkeit nur im Gebrauch besteht. Die Weihung von Sachen (Kirchengebäuden, Friedhöfen u. s. w.) geschieht lediglich per metonymiam. Sodann weiss die evangelische Kirche, dass die Begabung einer Person mit dem heil. Geiste nie ex opere operato geschieht, und dass alle Weihung und Segnung die oratio super hominem ist, von wem immer dieselbe vollzogen wird.

a. Die Konfirmation.

Prinzipiell ist die Prüfung der Konfirmanden ein integrierender Teil der Konfirmationshandlung selbst, praktisch ist sie bei gegenwärtiger Übung davon zu trennen. Das Wesentliche der gegenwärtigen Praxis besteht in Bekenntnis und Gelübde der Kinder, Einsegnung und Erstempfang des heil. Mahls.

1) Bekenntnis und Gelübde der Kinder ist obligatorisch, daher evangelisch unstatthaft; beides muss, solange die gegenwärtige Ordnung währt, so limitiert werden, dass 14jährige Kinder nicht bei beidem zur Unwahrhaftigkeit oder Gedankenlosigkeit verführt werden.

2) Ist jenes beides ein Akt der Konfirmanden gegen die Kirche, so die Einsegnung ein Akt der Kirche an den Konfirmanden. Jede römische Deutung als eine Begabung ex opere operato ist vom Übel, also auch die Form: „*Nimm hin den heil. Geist*“ u. s. w., wenn sie nicht ausdrücklichst als Aufforderung zum Gebet missdeutet wird. Gut ist dagegen die altkirchliche Form der Preussischen Agende 2 10: „*der Segen Gottes, des Allmächtigen... komme über euch und verbleibe bei euch u. s. w.*“ (Schöne Sitte: der individuelle Denkspruch.)

3) Die Verbindung der ersten Abendmahlsfeier mit der obligatorischen Konfirmation macht jene selbst obligatorisch, ist also prinzipiell unstatthaft.

b) Die kirchliche Trauung (vSCHUBERT: Die evangelische Trauung, ihre geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Bedeutung 1890). Nach römischer Lehre (Conc. Trid. Sess. 24) ist die Ehe eins der sieben von Christo eingesetzten Sakramente, gleichwohl sei die Jungfrauschaft ihr vorzuziehen. Sie wird geschlossen durch den Konsens der Nupturienten vor Priester und Zeugen; die benedictio des Priesters giebt übernatürliche Kräfte zur Erreichung des bonum prolis, des bonum fidei, des bonum sacramenti (gegenseitige Opferliebe).

Die evangelische Kirche unterscheidet den juridischen und den religiös sittlichen Charakter der Ehe; diesen empfängt sie durch den Konsens der Nupturienten und ihre religiöse Gesinnung. Nach dem Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 (§ 54) sind die Nupturienten die Eheschliessenden und der Staat proklamiert unter gewissen Bedingungen die Rechtsgültigkeit der Ehe. Zur kirchlichen Ordnung gehört die kirchliche Trauung als kirchliche Anerkennung der Ehe als einer nach kirchlichen Grundsätzen geschlossenen. Versäumnis der Trauung ist Geringschätzung der Kirche bezw. des Wortes Gottes und des Gebets. Die Kirche versagt die Trauung (Kirchengesetz für die Preussische Landeskirche vom 27. Juli 1880): 1) bei Ehen zwischen Christen und Nichtchristen; 2) bei Ehen Geschiedener, wenn die Schliessung der Ehe nach *„gemeiner"* Auslegung sündhaft ist; 3) bei Ehen von Religionsverächtern oder Lasterhaften; 4) bei gemischten Ehen mit römischer Kindererziehung. Das Kirchengesetz des Konsist.-Bezirks Cassel vom 27. Mai 1889 fügt hinzu: 5) bei begründetem Widerspruch des Vaters bezw. der Mutter.

Die Auffassung der kirchlichen Trauung schwankt noch in der evangelischen Kirche, wie sich aus der Verschiedenheit der Traufragen (*„genommen hat und nehmt, auch haben und behalten"* — so Kirchengesetz für Cassel; *„hinnehmen"* oder *„haben und halten"* — so Kirchengesetz für die Preussische Landeskirche) und der Trauformeln ergiebt (*„so segne ich euren ehelichen Bund"* — so Preussische Landeskirche; *„so spreche ich euch zusammen in den heiligen christlichen Ehestand"* — so Preussische Landeskirche; oder: *„ich spreche sie als christliche Eheleute zusammen"* — so Cassel; das *„Zusammensprechen"* ist nach vSCHUBERT S. 54 altdeutscher Ausdruck für *„anvertrauen"*, nach Appendix I Ad Catechismum Minorem de Copulatione Conjugum der Formula Concordiae [MÜLLER p. 765]: *ideo jam eos pronuntio conjuges*).

c) Das kirchliche Begräbnis.

1) Bis in's 18. Jahrhundert bestattete die Kirche selbst ihre Glieder durch ihre Organe an ihrem Ort, d. h. in der Kirche oder auf dem Kirchhof; an manchen Orten, besonders auf dem Lande, noch heute üblich. Religiös notwendige Voraussetzung müsste sein, dass die Cärimonieen der Bestattung (Glockengeläute und dergl.) bei allen Begräbnissen dieselben sind; Erfordernis, dass der homiletische Akt in der Kirche, ein rein

liturgischer Akt am Grabe stattfindet. 2) Seit dem 18. Jahrh. bestatten unter polizeilichem Zwang die Hinterbliebenen ihre Toten auf ausserhalb der Stadt gelegenen, der kirchlichen oder bürgerlichen Gemeinde zugehörenden, Friedhöfen. Aus sanitätlichen Gründen empfahl schon Luther 1527 (*Ob man vor dem Sterben fliehen möge* [22 340]) die Verlegung der Begräbnisplätze vor die Stadtthore; Ulm (1527), Leipzig (1536) u. a. folgten dem Rat. Bestatten die Hinterbliebenen, so hängt die Mitwirkung der Kirche von deren Wunsch ab; der homiletische Akt ist in das Haus oder die Friedhofskapelle, ein rein liturgischer Akt ans Grab zu verlegen. 3) Nach römischer Lehre ist das Objekt der kirchlichen Handlung lediglich der Tote, nach evangelischer Lehre sind es lediglich die Lebenden (vgl. Württemberger K. O. 1553). Römische Observanzen sind in der evangelischen Kirche nicht die Lichter am Sarge (zulässig die Deutung: *Christus das Licht auch im Dunkel des Todes*; unzulässig: Mittel zur Vertreibung der Dämonen), wohl aber in jeder Form das Aus- und Einsegnen der Leiche, das Einsegnen des Grabes, das Gebet der Kirche für den Verstorbenen (vgl. Kliefoth 1^2 S. 222. 410). Die Grabliturgie hat aus Schriftlesung, Danksagung für Gottes Thun an dem Gestorbenen, Bitte für die Lebenden zu bestehen.

Anhang. Die liturgischen Andachten.

Litteratur: Armknecht, Die alte Matutin- und Vesperordnung der evang.-luth. Kirche. 1856. — LSchöberlein, Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegesangs. 3 Bde. 1865—72. — FAStrauss, Liturgische Andachten. ^{4}1886. — Kliefoth und Kade, Cantionale für die Landeskirche von Mecklenburg-Schwerin. 4 Bde. in fol. 1887.

Aus den Horengebeten des Mittelalters, die nur für den klerikalischen Chor bestimmt waren, hat Luther in der deutschen Messe die Matutine (Mette) und Vesper der Jugend wegen beibehalten. Beide sind 1560—1620 von Meistern der Tonkunst (Lossius, Praetorius, Eccard, Vulpius u. a.) musikalisch ausgebaut, deren Kompositionen Schöberlein, in grossartigster Weise das Mecklenburger Cantionale, gesammelt hat. Dies hat jedoch die lateinischen Texte ins deutsche übersetzt mit der Tendenz, sie der Jugend wegen wieder als tägliche Matutinen und Vespern einzuführen.

Dagegen dürfte in den Städten eine tägliche Mette und Vesper (Schriftlesung, Gesang, kurze Betrachtung, Gebet) für die zahlreichen Familienlosen zu ermöglichen sein.

Doch die liturgischen Andachten sind eine Gemeindefeier zur Ergänzung und Erhaltung der religiösen Feststimmung. Der Kunstchor bezw. der Kinderchor, hat hier die edelste Aufgabe; ausser dem Gesange desselben hat die liturgische Andacht aus Gemeindegesang, Schriftverlesung (grössere Abschnitte), zusammenfassender Ansprache, Gebetsakt zu bestehen. Einheitliche Gestaltung derselben ist notwendig.

IV. Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Heiligkeit und der Einheitlichkeit der Kirche im öffentlichen Gemeindegottesdienst.

Litteratur: FrEhrenfeuchter, Theorie des christlichen Kultus. 1840. — ThKliefoth, Theorie des Kultus der evangelischen Kirche. 1844. — Derselbe: Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses. ²1858—62. 5 Bde. (Bd. IV—VIII der lit. Abh.). — LSchöberlein, Der evangelische Gottesdienst u. s. w. 1854. — Derselbe: Über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche. 1859. — HAKöstlin, Geschichte des christlichen Gottesdienstes. 1887. —JGottschick, Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst u. s. w. 1887. — PGrünberg, Die reformatorischen Ansichten und Bestrebungen Luthers und Zwinglis in bezug auf den Gottesdienst. St. Kr. 1888. S. 409—506. — Meine Schrift: Die Gestaltung des evangelischen Gemeindegottesdienstes. 1888. — JulHans, Der protestantische Kultus. 1890. — FrSpitta, Zur Reform des evangelischen Kultus. 1891.

Erstes Kapitel.

Begriff und Zweck des Gemeindegottesdienstes.

Auf der Verschiedenheit des Kirchenbegriffs beruht die Verschiedenheit des Kultus in der evangelischen und den unevangelischen Kirchen. In den unevangelischen Kirchen die Heilsanstalt und die Priesterschaft zu gunsten der Gemeinde, in der evangelischen Kirche die Heilsgemeinschaft der priesterlichen Gemeinde Christi, das geistliche Amt der Mandatar der Gemeinde nach der Norm Christi. In den unevangelischen Kirchen erleidet die Gemeinde den Kultus, in der evangelischen Kirche vollzieht sie ihn. Der Teil des Kultus, in dem die versammelte Gemeinde Christi, weil sie ist damit sie sei, funktioniert, ist der öffentliche Gemeindegottesdienst, den im eigentlichen Sinne nur die evangelische Kirche kennt. Daher die Notwendigkeit der von der Liturgik gesonderten Behandlung.

§ 108. Die reformierte Lehre.

1) Zwinglis Auffassung in der „Ordnung der Christlichenn Kilchenn zu Zürich“ (RICHTER I 134 ff.) 1529, modifiziert und vermehrt 1535, in Gebrauch bis 1675. (Dazwischen die Gottesdienstordnung der Züricher Prädikantenordnung 1532 [bis 1535].) Der Zweck des Gottesdienstes ist, Gottes Wort zu vernehmen „Gott zu Ehre und der Kirche zur Besserung“; die Wirkung der Predigt ist Erkenntnis der Sünde und Bitte um Vergebung (Offene Schuld), auf welche das Gedächtnis der Verstorbenen folgt. Gleichwohl fehlt zu Anfang der evangelische Gedanke nicht (Fürbittgebet und Vaterunser), dass die Gemeinde sich vor Hörung des göttlichen Worts als Gemeinde Christi in priesterlicher Funktion und dem Gebet der Kinder Gottes zu konstituieren habe. Der wahre Gottesdienst besteht also im Hören auf Gottes Wort, damit Gottes Volk sich vor Gott beuge und seine Zuversicht auf Gottes Sünden vergebende Gnade setze. Mit priesterlichen Vorrechten der Gemeinde beginnt der Gottesdienst, mit Flehen um Vergebung schliesst er.

2) Calvins Auffassung (EDMSTERN, La théorie du culte d'après Calvin. Strasbourg 1869. — HEIZ, Calvins liturgische Grundsätze in Zeitschr. f. pr. Theol. 1887). Das liturgische Hauptwerk Calvins ist: La forme des prieres et chantz ecclesiastiques etc. 1542, modifiziert 1545. Nach dieser modifizierten Ordnung ist der Verlauf: 1) die Offene Schuld, 2) die Absolution, 3) Gesang des Dekalogs und Gebet des Herrn (später wurde der Dekalog, vom Küster gelesen, vor die Offene Schuld an den Anfang gesetzt), 4) Psalmengesang, 5) freies Gebet um gesegnetes Hören des göttlichen Worts, 6) Predigt, 7) das grosse Fürbittgebet, 8) Symbolum apostolicum, 9) der aaronitische Segen. Die Predigt als Verkündigung de la verité de Dieu ist Hauptteil des Gottesdienstes, dem alles Andere dient; denn Christus selbst ist der Lehrer, die ganze Gemeinde Schüler Christi. Durch die Offene Schuld und die Absolution konstituiert sich das Volk Gottes (der Dekalog gehört dann aber voran). Die Wirkung der Predigt ist das Bewusstsein, das priesterliche Volk des Herrn zu sein (Fürbitte, Credo), und als solches verlässt die Gemeinde den Tempel. Die Schwäche der Ordnung ist der Inhalt der Offenen Schuld, welche nur des Menschen „Elend“ betont, ein Bekenntnis, das nicht durch

Gottes Heilswohlthat, sondern entweder vorausgesetzt wird, oder (so später) durch ein vorchristliches Sittengesetz hervorgerufen werden soll. — Die Ordnung Calvins ist durch die Pfälzer Agende 1563 in die deutsch-reformierten Gemeinden gekommen, doch mit der Änderung, dass an die Offene Schuld sich unmittelbar ein Gebet um gesegnetes Hören des Wortes Gottes anschliesst, und dass auf die Predigt noch einmal ein Sündenbekenntnis nebst Absolution und Retention folgt.

§ 109. Die lutherische Lehre.

1) Luthers reformatorische Auffassung.

a) Der rechte und allgemeine Gottesdienst besteht im Anschluss an Rm 12 1 in dem Glauben an Gott und in dem aus Glauben geborenen Gehorsam gegen Gottes Willen innerhalb des von Gott gegebenen Berufs; der Wille Gottes ist die Liebe zum Nächsten aus dem Motiv der Liebe zu Gott, so dass in concreto Gottesdienst und Nächstendienst zusammenfallen.

b) Der innerliche Gottesdienst ist der Glaube und die Liebe zu Gott, *„da das Herz mit Christo handelt und giebt ihm die rechte Ehre“*. Mit der Nächstenliebe kombiniert wird derselbe der „vornehmste“ Gottesdienst, *„dass wir andre Leute zur Erkenntnis Gottes bringen“*.

c) Der „Gehorsam“ gegen Gottes Willen, auf den Kultus übertragen, ergiebt den „äusserlichen“ Gottesdienst, im Gegensatz zum selbsterwählten der römischen Kirche. Indem aber Luther den „Gehorsam“ sich auch auf die Teilnahme am Kultus erstrecken lässt, gerät er in gesetzliche Bahnen, die ihn 1532 in Dessau (19 296 ff.) zu unevangelischen Behauptungen verführen (der kultische Gottesdienst geschehe Gott sonderlich, aller andre nur den Leuten; Sonntag = Sabbath; Ordnung besonderer Stätten durch Gott; göttliche Stiftung des Priesterstands u. s. w.).

2) Luthers pädagogische Auffassung. Damit der „rechte“ Gottesdienst möglich sei, muss der Wille Gottes den Menschen bekannt und der Glaube durch Gottes Wort erzeugt werden. Das kann jeder sich selbst leisten, aber für den *„unwissenden Haufen“* ist der öffentliche Gottesdienst die einzige Gelegenheit, beides zu erlangen (so schon 1516, am deutlichsten in Deutsche Messe 1526 und Gr. Kat. 1529 zum 3. Gebot Müller 401 f.); der lateinische Gottesdienst ist um der Jugend willen da,

sie in der Sprache zu üben, der deutsche Gottesdienst um der Einfältigen willen, die noch nicht Christen sind; die Liturgie, damit sie etwas zum Gaffen haben, sonst kommen sie nicht. Eine gewisse Linderung dieser pädagogischen Auffassung ist darin zu erkennen, dass Luther bisweilen auch von denen kommunikativ redet, welche der Stärkung des Glaubens benötigt sind. So wird der öffentliche Gottesdienst zur Schule für die Erwachsenen, nicht die Gemeinde hält Gottesdienst, sondern derselbe wird ihr gehalten und sie erleidet ihn. Ein Erbfehler bis heute, obgleich die Gemeinde Christi betet, bekennt, lobsingt. Der Versuch Gottschicks, neben der pädagogischen Auffassung bei Luther die Definition des Gottesdienstes als des „*Dankopfers der priesterlichen Gemeinde*" nachzuweisen (weshalb er auch die dasselbe vorbereitende Predigt an den Anfang stellen will), scheint nicht völlig gelungen zu sein.

3) Die evangelische Lehre. Echt evangelische liturgische Prinzipien finden wir bei Luther besonders in den Schriften „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" 1533 (31 307ff.) und „Predigt bei Einweihung der Schlosskirche zu Torgau" 1544 (17 239 ff.): „*dass nichts anderes darinnen geschehe* (in der Schlosskirche), *denn dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.*" Das könne jeder Einzelne für sich haben, aber in der Gemeinde am Sonntag sei beides kräftiger. Das Thun des Predigers und Liturgen ist das Thun der ganzen Gemeinde, die Predigt, die Taufe, das heil. Abendmahl (Winkelmesse und Pfaffenweihe S. 370 f.). Die Prinzipien sind folgende: 1) Der Haufe im öffentlichen Gottesdienst ist die Gemeinde Christi, das priesterliche Volk Gottes, dem nicht Gottesdienst gehalten wird, das vielmehr selbst Gottesdienst hält. 2) Der öffentliche Gemeindegottesdienst besteht a) aus dem prophetischen Teil, b) aus dem priesterlichen Teil. 3) Der prophetische Teil (Schriftverlesung, Predigt) ist das Hauptstück. 4) Der priesterliche Teil ist die unmittelbare Wirkung des prophetischen (Gottschick, Forderung der Schlussliturgie). 5) Dieser Gemeindegottesdienst ist ein „rechter" Gottesdienst, indem die Gemeinde sich von Gott dienen und das Herz in Dank und Bitte zum Nächstendienst befruchten lässt.

Somit ist der Begriff des Gemeindegottesdienstes der Ver-

kehr der Gemeinde Christi als solcher mit Gott im Empfangen von Gott durch sein Wort, im Geben an Gott durch Dank und Lob und Bitte. Daher nicht primo loco „darstellendes Handeln" der Gemeinde (Schleiermacher), auch nicht pädagogisches Handeln des Predigers, sondern primo loco Handeln Gottes durch Christus mit uns. Der Zweck desselben ist, dass das ganze Leben der Gemeinde Christi ein Leben im Glauben und in der Liebe aus Glauben werde, ein „rechter" Gottesdienst im Sinne des Evangeliums.

Zweites Kapitel.

Konstruktion des Gemeindegottesdienstes.

§ 110. Predigt und Liturgie.

Die Reformatoren, die Symbole und K.O. des 16. Jahrh. sind darin eins, dass die Predigt das Hauptstück des Gottesdienstes sei. Das ist in der Grundbestimmtheit aller Frömmigkeit, der Rezeptivität für das Göttliche, begründet und liegt daher in der Natur der Sache. Der Prediger ist der „Mund Christi" an die Gemeinde Christi, die Christus hat, die Christum hat. Deshalb ist er zugleich „Mund der Gemeinde" (Luther 31 371). Daher aber auch empfängt jeder Gemeindegottesdienst von der Predigt her seinen Charakter; was ihr voraufgeht, soll die Gemeinde zum fruchtbaren Hören des Wortes Gottes instandsetzen, was ihr folgt, soll der Wiederhall des Wortes Gottes in den Herzen sein. Daher aber auch die Forderung einer beschränkten Mannigfaltigkeit auch der priesterlichen Stücke (Lied, Gebet), damit der durch die jedesmalige Predigt besonders geprägte Gottesdienst einheitlich sei.

Die Notwendigkeit einer Schlussliturgie ist naheliegend, damit der Gesammteindruck auf die Gemeinde als solcher fixiert werde (*„das Dankopfer der priesterlichen Gemeinde"*). Die voraufgehende Liturgie ist zu fordern nicht aus ästhetischen Rücksichten, oder zur *„selbstthätigen Beteiligung"* der Gemeinde, sondern damit die zusammengekommene Menge sich zur einheitlichen Gemeinde Christi in ihrem Bewusstsein konstituiere. Die Konstituierung des Bewusstseins der Gemeinde Christi erfolgt auf demselben Wege, wie die tägliche Konstituierung des Bewusstseins des Einzelnen, Kind Gottes zu sein, von Busse und Glauben bis zur priesterlichen Würde; nur bei dem

Einzelnen in mehr oder weniger ungebundener Reihenfolge der Momente, bei der Gemeinde in zu fixierender Reihenfolge. Aber die Voraussetzung von Busse und Glauben ist die Offenbarung Gottes in Christo; somit ist Schriftwort und Schriftverlesung das Gerüst der Liturgie, die prophetische Funktion, die dann naturgemäss in der Predigt ihren Höhepunkt erreicht. Nur dadurch wird dem Zerfall des Gemeindegottesdienstes in einen liturgischen und einen homiletischen Teil gewehrt.

§ 111. Aufbau des Gemeindegottesdienstes.

Des näheren wird sich der Gemeindegottesdienst folgendermassen aufzubauen haben:

I. Sündenbekenntnis und Gnadenversicherung.

Psychologisch begründet ist das Bewusstsein der Sünde im Nahen zu Gott. Da aber bei dem evangelischen Christen das Sündenbewusstsein nur auf grund der Heilswohlthat Gottes sich erhebt, so hat die Erinnerung an diese voranzugehen. Ebenso hat das Sündenbekenntnis selbst die Thatsache der Erlösung nicht zu verschweigen (wie die Offene Schuld). Die Gnadenversicherung ist mit Worten der heil. Schrift zu sprechen und wie das Sündenbekenntnis durch die Gemeinde anzueignen. Eine Kollekte, welche die Bitte um bleibende Ruhe der Seele in der Gnade Christi ausspricht, beendet den ersten Teil. Demnach etwa:

Gem.: Herr Jesu Christ, dich zu uns wend (3 Str.).

Liturg: In dem Namen des Vaters u. s. w. Unsre Hilfe steht u. s. w.

Gem.: Amen.

Liturg: Mt 5 3—10 oder Eph 1 3 ff. oder Ps 23 u. s. w.

Gem.: Gloria Patri.

Liturg: Sündenbekenntnis.

Gem.: Kyrie oder (besser): Bei dir gilt nichts, denn Gnad' und Gunst u. s. w.

Liturg: Gnadenversicherung.

Gem.: Der Herr ist noch und nimmer nicht u. s. w.

Liturg: Ehre sei Gott in der Höhe.

Gem.: Und Friede auf Erden u. s. w.

Liturg: Kollekte.

Gem.: Amen. Amen.

II. Glaube und Glaubensbekenntnis.

Auch dies hat sich an der Schriftlesung zu orientieren, welche jedoch bereits in direktem sachlichen Zusammenhang mit der Predigt zu stehen hat. Mit der Tradition, zuerst die Epistel (Predigt Johannes des Täufers vgl. § 98), dann das Evangelium zu lesen, ist zu brechen, dagegen Weissagung und Erfüllung (A. T. und Evangelium) oder Heilsthat (Evangelium) und Lebensfolge (Epistel) vorzuziehen. Demnach etwa:

Liturg: ATliche Perikope oder Evangelium.

Gem.: Hallelujah (dreimal).

Liturg: Evangelium oder Epistel.

Gem.: Ehre sei dir, Herr.

Liturg: Aufforderung zum Glaubensbekenntnis.

Gem.: Wir glauben all an einen Gott, etwa in der von FrSpitta verfassten Reduktion der drei Strophen des Lutherliedes auf die Strophe:

Wir glauben all an Einen Gott,
Schöpfer Himmels und der Erden,
Der sich durch Jesum, seinen Sohn,
Uns zum Vater hat gegeben.
Er will uns allzeit ernähren,
Uns zur Seligkeit bewahren,
Durch den heilgen Geist im Glauben,
Kein Leid soll uns widerfahren.
Und ob auch Tod und Hölle dräut,
Wir sind des Herrn in Ewigkeit.
Amen. Amen. Amen.

III. Priestertum und Kindschaft.

Jenes thut sich in dem Fürbittgebet kund, das nur hier seine richtige Stelle hat; diese im Gebet der Kinder Gottes. Demnach:

Liturg: Fürbittgebet (Allgemeines Kirchengebet) und Gebet des Herrn.

Gem.: Amen. Amen.

IV. Predigtlied und Predigt.

V. Schlussliturgie.

Dieselbe giebt den Eindruck des göttlichen Worts auf die Gemeinde wieder in Dank und Bittpreis Gottes, sowie in

dem Aussprechen des Bewusstseins um die Tragweite göttlichen Worts für die Gemeinde.

1. Dank und Bittpreis Gottes.

Hier ist der Ort, wo die alten liturgischen Schätze ihre Kammern aufthun mögen. Obgleich die seit Hippolytus und Cyprian gebräuchliche Praefatio (mit einfacher Salutatio: Der Herr sei mit uns! oder mit dem Respons: Der Herr sei mit euch! Und mit Deinem Geiste!) vor dem Empfang des Sakraments ihren Platz hat, so ist die Einstellung der Praefatio in die Schlussliturgie im Rückblick auf die Dignität des Wortes Gottes doch wohl zu rechtfertigen (vgl. Preussische Agende). Das Sanktus schliesst sich auch hier in passendster Weise an.

2. Die Tragweite der Heilsverkündigung

braucht nicht nur eschatologisch zu sein, wenn auch das eschatologische Moment nicht fehlen darf. Das jene Tragweite zum Ausdruck bringende Schriftwort hat die Gemeinde sich anzueignen, bevor sie mit dem Segen entlassen wird. Demnach:

[Salutatio. Liturg: Der Herr sei mit euch.
Gem.: Und mit Deinem Geiste.]
Praefatio. Liturg: Erhebet eure Herzen.
Gem.: Wir erheben sie zum Herrn.
Liturg: Lasset uns danksagen dem Herrn, unserm Gott.
Gem.: Das ist würdig und recht.
Liturg: Wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam ist es, dass wir dir ... danksagen u. s. w. Folgt die Bitte.
Sanctus. Gem.: Heilig, heilig, heilig u. s. w.
Liturg: Luc 12 35—37a, oder Joh 17 17—21, oder Eph 5 25—27 u. a. St.
Gem.: Er kommt zum Weltgerichte, oder Lass uns so vereinigt werden, oder Lass mich an andern üben, Was du an mir gethan u. a.
Liturg: Segen.
Gem.: Amen. Amen. Amen.

Von den neueren Gottesdienstordnungen entspricht der Theorie am meisten die für die Hannoversche Landeskirche

vom 1. Febr. 1889, abgesehen von der grossen Länge, dem Mangel der Transitus, der Stellung des Allgemeinen Kirchengebets und der Einsetzung des Chores statt der Gemeinde.

Drittes Kapitel.

Gemeindegottesdienst und Feier des heil. Abendmahls.

Litteratur: FLSteinmeyer, Die Eucharistiefeier und der Kultus (Beitr. z. pr. Th. III). 1877. — PKleinert, Zur praktischen Theologie. 2. Art. St. Kr. 1882. S. 1ff. 48ff. — Weinreich, Hauptgottesdienst ohne Abendmahl in Halte was du hast XIII (1889/90) Heft 7—9.

§ 112. Geschichtliches über das Verhältnis von beiden zu einander. Ergebnis.

Die Bestimmung des Verhältnisses beider zu einander ist in neuerer Zeit stark beeinflusst von dem Kgl. Preuss. Publikandum vom 14. Sept. 1814, nach welchem die Predigt *„die Belehrung und Ermunterung zum Gottesdienst"* sein soll, und dieser in den folgenden Gebetsakt (mit liturgischer Ausschmückung) gelegt wird. Das führte auf die altprotestantischen Ordnungen und auf das Verhältnis der Predigt zum Abendmahl im Gemeindegottesdienst zurück. Drei Auffassungen haben sich gebildet: 1) kein Gemeindegottesdienst ohne Abendmahlsfeier; 2) Gemeindegottesdienst vollständig ohne Abendmahlsfeier; 3) der Idee nach wie 1), doch in der Praxis nicht durchführbar.

In den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche finden wir eine Zweiheit des Gemeindegottesdienstes, eine homiletische (Gebets-) Feier und eine eucharistische zu verschiedenen Tageszeiten. So Act. 2 46: *ἐν τῷ ἱερῷ* und *κατ' οἶκον*; I Kor 14 und 11; Plinius ep. 10 96: *stato die ante lucem convenire, rursusque coeundi ad capiendum cibum*; Ignatius: *προσευχή* und *ἀγάπη — εὐχαριστία*; *Διδ.* 14 1 und 16 2; Clem. Alex.; Tert. De anima; Can. Hipp. c. 21. 27 und 37 (Agapen c. 32 und 35). Nur Justin I Apol 67 scheint anders zu berichten. Im 2. Jahrh. findet nur sonntägliche Abendmahlsfeier der ganzen Gemeinde statt; im Anfang des 3. Jahrh. (Tert. und Hipp.) eine sonntägliche und daneben auch eine Feier an Wochentagen; Cyprian (de orat. 18; ep. 58 1; 63 16) „cottidie". Nach Tertullian und Cyprian findet die Eucharistie früh morgens, nach Clemens Alex. und Hippolyt ante occasum solis statt. Nach der Vereinigung der beiden Gottesdienste in Missa catechumenorum

und Missa fidelium beginnen die Klagen, dass die ganze Gemeinde nicht mehr feiert, sondern ein Teil nur an der Katechumenenmesse teilnimmt. Die Klage verstummt bald, weil die Eucharistie auch ohne Beteiligung der Gemeinde dennoch zu ihren gunsten gefeiert werden kann.

Die Reformatoren orientierten ihre Gottesdienstordnung an der römischen Messe, sei es sie verwerfend oder sie korrigierend; somit fehlte die Unbefangenheit in der Konstruktion der Gottesdienstordnung. Dies hatte zur Folge: 1) dass das „Opfer" der römischen Messe in das „Opfer" seitens der Gemeinde gewandelt, dies und damit auch das heil. Mahl als die Höhe aller gottesdienstlichen Feier angesehen wurde; 2) dass die Predigt damit (in den lutherischen Kirchenordnungen) eine anorganische Stellung erhält; sie scheint eingeschoben. Verlegenheit ergab sich aus der Thatsache, dass die ganze Gemeinde zur Predigt kommt, nur ein (oft sehr geringer) Teil derselben zum Abendmahl. Fest steht, dass die Gemeinde nicht zur Abendmahlsfeier an jedem Sonntag gezwungen werden darf. Also 1) *Non coacti sed volentes, wo möglich die ganze Gemeinde* (Renovatio eccl. Nordling. 1525 bei RICHTER 1 19). Bei Zwingli und Calvin: die ganze Gemeinde *quatre fois par l'année*, auf deutschem Kirchengebiet *singulis mensibus* (Syn. gen. Herb. 1586 bei RICHTER 2 475), also besondere Abendmahlssonntage (im 17. Jahrh. auch in lutherischen Territorien). 2) Ein Teil der Gemeinde kommuniziert, die ganze Gemeinde bleibt gegenwärtig (die Feier ein Bekenntnis des Glaubens vor der Gemeinde, so Zwingli, so Luther Form. M. VII 14; dazu pädagogische Gesichtspunkte). Dadurch wird die Kirche zum Theater, in welchem ein Teil handelt, der andere zuschaut (STEINMEYER S. 56). 3) Wenn kein Gemeindeglied kommuniziert, so kommuniziert nicht etwa der Pfarrer allein coram ecclesia (römische Messe), sondern der Gottesdienst wird (dann aber ein Abbozzo) ohne Abendmahl geschlossen.

Jede Verbindung des Gemeindegottesdienstes mit dem heil. Abendmahl führt entweder zu Entwertung der Predigt oder des heil. Mahls. Ist die Predigt der Höhepunkt des Gottesdienstes, so ist das heil. Mahl ein Anhang (CLHARMS [3] S. 230). Ist das Lob- und Dankopfer der Gemeinde der Höhepunkt, so ist die Predigt Vorbereitung für die Liturgie, das heil. Mahl Anhang dazu. Ist das heil. Mahl der Höhepunkt, so feiern

die Nichtkommunizierenden keinen völligen Gottesdienst, und die Predigt ist entweder für sie oder für die Kommunikanten nicht brauchbar. Diese Misslichkeit führt auf Trennung des Gemeindegottesdienstes von der Abendmahlsfeier (CJNitzsch, LSchöberlin, GvZezschwitz, JHans, Weinreich u. a.). Es gilt folgende Erwägung: 1) das heil. Mahl ist das Mahl der Gemeinschaft der Feiernden mit dem Herrn (betont in der römischen und in der lutherischen Lehre) und unter einander (betont in der reformierten Lehre) auf grund der Vergebung der Sünden in dem Versöhnungsopfer Christi; 2) die Wirkung des heil. Mahls ist nicht etwas spezifisch Verschiedenes von der Wirkung des im Glauben angenommenen Wortes Gottes (Luther 29 345; Joh 6 44. 54; Apol. 13 De Num. et Usu Sacr. § 3. 5; Gr. und Kl. Kat. MÜLLER 202. 365f. 500f.), ohne dass dadurch dem heil. Mahl seine Würde genommen wird; 3) das Bedürfnis des Einzelnen nach besonderer Stärkung des Glaubens ist für die Teilnahme am heil. Mahle konstitutiv (so auch Luther in Ordnung des Gottesdienstes und Deutsche Messe 22 155. 239); nicht durch die jedesmalige, sondern durch die Feier überhaupt wird die Gemeinschaft der ganzen Gemeinde im heil. Mahl geheiligt.

§ 113. Die liturgische Gestaltung der gesonderten Abendmahlsfeier.

Die liturgische Gestaltung der gesonderten Abendmahlsfeier hat dadurch grossen Vorzug, dass sie in der sachgemässen Ausdehnung nicht gehindert ist und statt des Morgenmahls ein Abendmahl behandeln kann. Wie ist die Vorbereitung (Beichte) einzurichten? Die seit JCSchade (1698) auch in der lutherischen Kirche übliche allgemeine Vorbereitung (Beichte) ist reformierter Herkunft und hat die Tendenz, die Unwürdigen vom mysterium tremendum fernzuhalten; Schwache werden dadurch eher abgeschreckt. Die Verhinderung, ausser Sonntags dem Beichtgottesdienst Zeit zu widmen, verführt viele, ohne Beichte zu kommen, veranlasst die Einrichtung der psychischen Tortur, die Beichte mit dem Hauptgottesdienst und der Feier des heil. Mahls in eins zu verbinden. Die allgemeine Beichte (Vorbereitung) ist überflüssig, sobald die Sitte sich bildet, dass die am Abend Kommunizierenden auch den Gemeindegottesdienst besuchen und den Tag der stillen Feier widmen, und sobald die freiwillige Privatbeichte sich einzubürgern beginnt.

Der Verlauf der gesonderten Abendmahlsfeier würde etwa folgender sein:

I. Die Bedeutung des heil. Mahls wird den Feiernden zum Bewusstsein gebracht durch Gesang des Agnus Dei, O Lamm Gottes, und die liturgische Rede, nach deren Beendigung der Gesang einer Strophe zum

II. Lob des Herrn für seine Gaben und zur Bitte um deren Segnung überleitet. Dieser Teil besteht aus der Präfatio und dem Sanctus.

III. Die Konsekration (Verlesung der Einsetzungsworte) und Distribution mit üblicher Spendeformel unter sanftem Spiel der Orgel (Motiv: O Lamm Gottes). Der Gesang einer Strophe leitet zu

IV. Dank und Bitte, Gebet des Herrn und Segen.

V. Teil.

Die Lehre von den freien Vereinigungen im Interesse der Heiligkeit (Innere Mission), der Einheitlichkeit (Gustav-Adolf-V., Evangel. Bund) und der Allgemeinheit (Heiden- und Juden-Mission) der Kirche.

Erstes Buch.

Die Lehre von den freien Vereinigungen im Interesse der Heiligkeit der Kirche oder von der Inneren Mission.

Litteratur bei FOldenberg, Art. Mission, innere in RE². 10 (1882). S. 24. 30. — Hagenbach-Reischle ¹² (1889), S. 569—571. — ThSchäfer, Diakonik in Zöckler³ IV, 523—526. — Repertorien in Wichern-Oldenberg, Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause seit 1845. — ThSchäfer, Monatsschrift für Innere Mission u. s. w. seit 1877. — Ausserdem besonders hervorzuheben AlvOettingen, Moralstatistik. ³1882. — BRiggenbach, Das Armenwesen der Reformation. 1883. — HHering, Über die Liebesthätigkeit der deutschen Reformation. St. Kr. 1883—85. — GUhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit. 3 Bde. 1882—90.

Erstes Kapitel.

Das Werden der Inneren Mission.

§ 114. Das 16. Jahrhundert.

Das 16. Jahrh. trat das Erbe des Mittelalters an in einem ungeheuren Reichtum der Kirche (auch zu gunsten der Armen) und massenhaftestem Bettel (liber vagatorum 1523; Luther, Grosser Sermon vom Wucher 1519 [20 89 ff.] und Von Kaufshandlung und Wucher 1524 [22 199 ff.]). Gründe: 1) die wirtschaftliche Krisis von Anfang des Jahrh. an, 2) die Ausbeutung des Volks durch die Kirche, 3) die Lehre der römischen Kirche von der christlichen Vollkommenheit und der Verdienstlichkeit

der guten Werke (Almosen). Die Reformation tritt zu 2) und 3) in schärfsten Gegensatz durch die Lehre von der Rechtfertigung und der Verdienstlosigkeit der guten Werke. Das Motiv dieser ist die dankbare aus Glauben geborene Liebe, sie bestehen in dem neuen Leben des Christen in Gehorsam des Glaubens und der Liebe aus Glauben (Betteln ist Schande, Almosen nur eine Art von guten Werken unter besonderen Verhältnissen), ihr Ziel, dass allen an Leib und Seele geholfen werde. Das beschauliche Leben hat keinerlei Vorzug, Rechtspflicht und Liebespflicht sind zu unterscheiden, jene kann durch Leistungen überboten werden, nicht diese; in der Armenpflege werden wirklich Arme und Landläufer unterschieden.

Obgleich die Negation gegen Rom stärker war als die Position des Evangeliums, wurde doch in den Städten evangelische Gemeindearmenpflege eingerichtet. Augsburg (Ökolampad) und Nürnberg 1522; Strassburg 1523. Verbot des Bettelns, Fürsorge für die Armen, Schutz wider die Verarmung, mit Hilfe der Kirche (Klingelbeutel als ständige Einrichtung im Gemeindegottesdienst). Die Armenordnung Karlstadts in Wittenberg 1522 (RICHTER 2 484) — zuerst Armensteuer genannt — und die Ordnung des gemeinen Kastens von Leisnig (RICHTER 1 10ff.) sind unzeitige Geburten. Anders die Kastenordnungen nach dem Bauernkrieg, meist ein Teil der Kirchenordnungen. Unter Leitung des Rats (bzw. fürstlicher Beamten) und der Pfarrer sind freiwillige Kastenmeister (Kastenherren) und Diakonen (Leviten) thätig; die Einkünfte bestehen hauptsächlich aus freiwilligen Gaben (Sammlungen von Geld und Naturalien, Klingelbeutel in jedem Gottesdienst und bei jeder kirchlichen Handlung); grösste Sorgfalt wird der öffentlichen Rechnungsführung gewidmet; die *„rechten Armen“* (*„unseres Herren Gottes Hoffgesind“*) werden von den *„Landlöpers“* genau unterschieden und mit zarter Liebe behandelt (nur in Süddeutschland tragen sie zur öffentlichen Kontrolle Erkennungszeichen); prophylaktische und pädagogische Armenpflege gehen Hand in Hand. Allein die Warnung Bugenhagens, Einkünfte für die Kirche und für die Armen nicht in einem „gemeinen Kasten“ zu vereinen, wird nicht befolgt, die Not der Pfarrer, die Bedürfnisse nach Kirchen und Schulen verschlingen alles, die freiwilligen Gaben werden geringer, die freiwillige Thätigkeit wird überlastet und die Armen werden vernachlässigt.

Mit der öffentlichen Krankenpflege stand es noch schlimmer. Zwar Armenhäuser, Krankenhäuser, auch Waisenhäuser werden gestiftet; die Verwaltung aber liegt im Argen, und römische Anschauungen nehmen wieder überhand.

Die Zwinglische Armenordnung ist der der oberdeutschen Städte konform. In der Calvinischen Kirche ist die Armenpflege Sache der kirchlichen Gemeinde (ministerium caritatis, diaconi), der Wert der *„guten Werke"* für die Heilsgewissheit des Christen wird betont (Mt 7 15—20; I Pt 1 22. 23; Gal 5 22; I Joh 3 14 ff.; 4 20 ff. Heidelb. Kat. Fr. 86 und 103, vgl. Luther, Op. exeg. IV 163). In Calvin, Inst. chr. rel. 1559 (IV, III § 9, op. II 783) sind die Anfänge des Gemeindediakonissenamts zu suchen, die von 1568 (Weseler Synode) bis 1581 eine weitere Ausbildung erfuhren; durch die gesetzliche Anlehnung an I Tim 5 wurden jedoch nur alte Frauen zu Diakonissen (*„Witwen"*) berufen, und das war der Grund baldigen Verfalls.

§ 115. Das 17. und 18. Jahrhundert.

Während die reformierten Gemeinden eine blühende Armen- und Krankenpflege hatten, verfiel beides in der lutherischen Kirche Deutschlands infolge der Nöte des dreissigjährigen Kriegs. Der Staat suchte durch Armenpolizei zu helfen; Arme wie Irre und Waisen waren die Belästiger der Städte und Dörfer; arme Kranke wurden aus den Dörfern einfach fortgeschafft. — In Frankreich dagegen stiftete Vincent a Paulo den Orden der filles de la charité (barmherzige Schwestern) und andere Kongregationen; das Weib tritt dadurch in den Dienst der barmherzigen Liebe an Armen und Kranken um der Herrlichkeit der Kirche willen. Grosse Aufopferung geht Hand in Hand mit grossem Hass gegen den Protestantismus. Gleichwohl wird aufs neue der Bettel kraft ungeheurer Stiftungen grossgezogen und das Volk wird korrumpiert in allen römisch-katholischen Ländern. — Der Pietismus schaffte in Deutschland ein Neues; doch nur Spener hat den Gedanken der Gemeindearmenpflege, auch hier reformierter Einfluss; aber nicht er, sondern A H Francke ist der Träger des Neuen. Er allein in selbstloser opferfreudiger Liebe gründet 1694 das Waisenhaus in Halle, und viele Städte ahmen ihm nach. Aber weder Gemeindediakonie, noch Bildung von Berufsarbeitern, sondern Anstalten, die von der Partei der Gleichgesinnten erhalten werden, ein Christentum ohne

Kirche und ohne Humanität. Nur in Württemberg war und ist der Pietismus populär, im übrigen Deutschland wie eine fremdländische Pflanze.

Durch die Aufklärung des 18. Jahrh. geht das Interesse an dem Wohl des Nächsten in breiteste Bürgerkreise über, die Idee der Humanität bricht sich Bahn. Aber sie tritt in Kinderschuhen auf, ihr Motiv ist die sentimentale süsse Wonne des Wohlthuns (Verwandtschaft mit Anschauungen des Mittelalters und des Pietismus), jeder Zusammenhang mit der Kirche und dem Christentum fehlt, ebenso alles ernste Pflichtbewusstsein. Erst gegen Ende des 18. Jahrh. wird die Idee der Humanität vertieft (Lessing, Goethe, Schiller), das Helfenwollen wird Motiv des Handelns (Lessings Freunde in Hamburg, Braunschweig, Lübeck, Bremen). Die Veranlassung jener Vertiefung ist die ungeheure Bettlerplage in Deutschland, sind Hungerjahre und harte Winter; neue Armenordnungen entstehen, die den Bettel unterdrücken, dem Armen wirklich helfen wollen durch Arbeit und Erziehung, und der gesammte Bürgerstand tritt dafür ein. Die patriotische Gesellschaft in Hamburg (Prof. Büsch und Kaufmann Vogt) giebt der Stadt eine musterhafte Armenordnung mit Arbeitsstätten, Einteilung der Stadt in kleine (180) Bezirke, Fürsorge für die Jugend, statt der „Anstalten" Familienerziehung der Waisen; nur die öffentliche Krankenpflege liegt noch sehr darnieder. Pestalozzi in der Schweiz wird vom grössten Einfluss durch seine begeisterte unüberwindliche Liebe zu armen und verkommenen Kindern, die er für ihre zukünftigen Verhältnisse zur Arbeit und kindlichem Gottvertrauen erzieht. Taubstummenanstalten entstehen (Abbé de l'Epée, Heinicke), Kleinkinderschulen (Luise Scheppler), Fürsorge für Gefangene (JHoward, später Elis Fry), für Irre (Pinel) und eine grosse Reihe von Sozietäten zu gegenseitiger Hilfe (Feuerversicherung u. dgl., Sparkassen u. s. w.).

Dennoch gelingt wirksame Armenpflege nicht, weil 1) die Erziehung der Armen zu wirtschaftlicher Selbständigkeit fehlt, und weil 2) die ständigen Einrichtungen auf Freiwilligkeit der Gaben basiert sind.

§ 116. Das 19. Jahrhundert

bringt epochemachende Erscheinungen. In Süddeutschland die Stiftung der *„Christentumsgesellschaft"* (1780) durch JAUrls-

perger *„zur Beförderung der christlichen Wahrheit und Gottseligkeit"* gegen die auflösenden Wirkungen der Aufklärung; auch nach Norddeutschland breitet die Gesellschaft sich aus. Jetzt zuerst entstehen freie Vereine von Gleichgesinnten auch zur Erweisung freier Liebesthätigkeit, jedoch mit völliger Ignorierung der Kirche, zu welcher *„das Reich Gottes"* in falschen Gegensatz gebracht wird, und mit konfessioneller Gleichgültigkeit. Die Verbindung mit England (durch Steinkopf) führt zur Gründung von Bibelgesellschaften (1804 Britische und ausländische Bibelgesellschaft in London; 1805 in Nürnberg-Basel, 1814 in Berlin, Stuttgart), zu der Rettungsanstalt in Beuggen (HchZeller), welche die Mutter zahlreicher Anstalten in Süddeutschland (besonders Württemberg) wurde.

In Norddeutschland wirkten vorbereitend Kant (Bewusstsein der Pflicht) und Fichte (Hingabe an das Ganze); die Not der Franzosenzeit führte zu begeistertem Patriotismus und zu ernstem religiösen Leben. Die schwächere pietistische und die stärkere religiös-patriotische Strömung wird Träger freier Liebesthätigkeit, auch hier ohne Anschluss an die Kirche und ihre Organe; die pietistische jedoch auch in Norddeutschland in naher Verbindung mit England (Bibel- und Traktatgesellschaften). Hauptträger der pietistischen Strömung ist Adalb vdRecke-Vollmerstein mit seinen Anstalten in Overdyk, Düsselthal, Kraschwitz i. Schl., der religiös-patriotische Johs DanFalk mit seinem Lutherhof in Weimar. Ein besonderer Faktor des neu erwachten Liebeslebens ist das weibliche Geschlecht in seinen Vereinen zur Armen- und Krankenpflege; die Freiheitskriege haben sie gezeitigt.

Von der Reformation her sind die Faktoren entstanden, welche die Innere Mission zusammenfasst: Die freien Vereine Gleichgesinnter entstammen der Christentumsgesellschaft, die Beeinflussung durch englisches Christentum und die Beiseitesetzung der organisierten Kirche dem Pietismus, die Humanität der Aufklärung, die hingebende Liebe dem Einfluss von Pestalozzi, der fromme, patriotische, fröhliche Sinn dem Vorbild des JohsFalk, die Herbeiziehung des weiblichen Geschlechts den Freiheitskriegen. Die Lehren der Geschichte für die Liebesarbeit seit der Reformation sind diese: 1) Christentum und Kirche gehören von Gotteswegen zusammen (vgl. dagegen Pietismus); 2) christliche Unternehmungen dürfen nicht im Dienste

einer Partei stehen (Pietismus); 3) Christentum ohne Humanität, Humanität ohne Christentum taugt nicht (Pietismus, Aufklärung); 4) bleibende Einrichtungen sind nicht auf freiwillige Liebesgaben zu fundieren (Kasten-Ordnungen; Armenordnungen der Aufklärung); 5) freiwillige Helferkräfte sind nicht zu überlasten (Kasten-O.); 6) verschiedene Zwecke erheischen getrennte Verwaltung (Kasten-O.).

Zweites Kapitel.

Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission.

Litteratur: FrOldenberg, JHWichern, sein Leben und sein Wirken. 2 Bde. 1884. 86. — HermKrummacher, JHWichern, ein Lebensbild aus der Gegenwart. 1882. — JHWichern, Vorträge und Abhandlungen. Herausgegeben von JWichern und FOldenberg. 1 Abt. 1891.

§ 117. Johann Hinrich Wichern,

geb. zu Hamburg 1801, gest. zu Horn bei Hamburg 1882, ist der Vater der Inneren Mission. Der Name „Innere Mission" hat mit der Home Mission (unserm Gustav-Adolf-Verein) in Schottland, Irland und Nordamerika nichts zu thun, auch nichts mit der Inneren Mission Lückes (Diasporapflege u. dgl.), sondern ist nach JFalk (1823) Bezeichnung der Arbeit an den Heiden in der Christenheit, in Parallele mit der „Äussern Mission". So wird das Wort von Wichern und seinen Freunden seit 1825 gebraucht, obgleich er erklärt, *„die Getauften gelten der Inneren Mission nie als Heiden"*. — 1833 beginnt Wichern sein Rettungswerk im Rauhen Hause (Ruges Haus); in Abteilungen (Familien) erzieht er die verkommenen Kinder unter Aufsicht der „Brüder" (Brüderanstalt), die er aus den „Feierabenden" (Jünglings-Vereinen) gewinnt und überallhin als Hausväter an Rettungsanstalten, Stadtmissionare versendet. Als geschulte Berufsarbeiter der Liebesthätigkeit (nach dem Vorgang Zellers) sind sie von grossem Wert; auch die Schlachtfelder und Lazarette von 1864, 1866, 1870 haben es gezeigt.

Die *„eigentliche Geburt der Inneren Mission"* (JHWichern: Denkschrift[3] S. 200) ist der Wittenberger Kirchentag im Revolutionsjahre 1848; Wichern zeigte der Ratlosigkeit den Weg der Überwindung aller Volksschäden durch die aus dem Glauben geborene Liebe. Ein „Zentral-Ausschuss" wird ge-

wählt, und 1849 erscheint Wicherns „Denkschrift" (3. Aufl. 1889). *„Die Innere Mission ist die organisierte Gesammtarbeit der christlichen Liebe zur Rettung der gefährdeten und abgefallenen Massen in der Christenheit, welche von den geordneten christlichen (kirchlichen) Ämtern nicht erreicht werden."* Das Subjekt der Inneren Mission sind die gläubigen in freien Vereinen der Gleichgesinnten verbundenen Glieder der Gemeinde (Laienelement). Das Objekt sind die gefährdeten und dem christlichen Leben entfremdeten Glieder der Gemeinde. Der Zweck ist seelsorgerlicher Art, Propaganda für das Reich Gottes; alle leibliche Hilfe ist nur Mittel zum Zweck. Das Arbeitsfeld ist Kampf gegen die Revolution (Teilnahme am politischen Leben, Tagespresse); auf staatlichem Gebiet Arbeit an den Gefangenen (und Wärtern), für die Entlassenen; auf kirchlichem Gebiet Fürsorge, dass jedes Glied der Kirche das lautere Wort Gottes in rechter Weise höre durch Bibelgesellschaften, Bibelstunden, evangelische Büchervereine, Volksbibliotheken, Wanderprediger, Stadtmission (auch für Arme, Kranke, Verlassene); auf allgemein sittlichem Gebiet: Kampf gegen die Prostitution, schlechte Litteratur, Trunksucht; auf sozialem Gebiet: Kinderpflege in Sonntagsschulen, Rettungsanstalten, Krankenpflege in Frauen-Vereinen, Diakonissenanstalten u. s. w., dann Förderung christlicher Assoziationen nach den verschiedenen Arbeits- und Besitzständen; Baugesellschaften zur Beschaffung guter Wohnungen; Fürsorge für die evangelischen Deutschen in fremden Ländern, für die Auswanderer an den Orten der Aus- und Einschiffung. England und Frankreich, evangelische und römische Einrichtungen werden als Muster hingestellt. Die Organisation hat sich so zu entwickeln: 1) die persönliche Arbeit und Hilfe des Einzelnen in seinem Berufskreise; 2) freie Vereine zu Einzelzwecken; 3) Verbindung der freien Lokalvereine zu einem Verein für Innere Mission; 4) Verbindung der Gemeindevereine für Innere Mission zu Stadt-, Kreis-, Synodal-Vereinen; 5) Verbindung dieser zu Provinzial-Vereinen (Errichtung von Bildungsanstalten für Berufsarbeiter der Inneren Mission u. s. w.); 6) Verbindung dieser zu landeskirchlichen Vereinen; 7) Verbindung dieser zu einem allgemeinen Kirchen-Missions-Verein.

Von Wichern und seiner Inneren Mission ist in den weitesten Kreisen ein bis dahin unerhörtes Liebesleben er-

weckt. Die Anerkennung wird nicht dadurch geschwächt, dass Unklarheiten in der Inneren Mission sich finden. Diese bestehen 1) darin, dass der Begriff bald auf alles christliche Liebeswerk überhaupt ausgedehnt wurde; 2) darin, dass die seelsorgerliche Arbeit bald sich auf die Berufsarbeiter beschränkte, während die Mitglieder der Vereine, da ihnen jedes Mandat zur Seelsorge ausserhalb des privaten Berufskreises fehlte, sich mit Geldbeiträgen begnügten; 3) in der Scheidung der Christenheit in Subjekte und Objekte der Inneren Mission; 4) in der Ignorierung der organisierten Kirche und in der falschen Konkurrenz mit der Arbeit der Kirche. Das Statut des Zentral-Ausschusses 1849 betont die allmähliche Selbstauflösung der Inneren Mission zu gunsten der Kirche, das von 1878 die bleibende Selbständigkeit der Inneren Mission in Unterstützung der Kirche. Ein prinzipieller Fehler liegt darin, dass Wichern und die Innere Mission das allgemeine Priestertum nicht wie Luther von der Taufe, sondern von der Selbstschätzung des einzelnen Subjektes abhängig machen. Gleichwohl ist die Innere Mission ein segensreiches Ferment des christlichen Lebens des 19. Jahrh. geworden.

Drittes Kapitel.

Die Wirkung der Inneren Mission auf Gesellschaft und Staat.

§ 118. Humanitäre Vereine und Einrichtungen.

Vor allem ist eine gegenseitige Annäherung der Kirche und der Inneren Mission zu konstatieren. Überall begünstigt das Kirchenregiment die Landes- und Provinzial-Vereine für Innere Mission, und die Synoden nehmen an den Arbeiten der Inneren Mission grosses Interesse; Pfarrer werden zu Präsiden der Vereine gewählt und sind dann thätigste Mitglieder, wodurch freilich der Charakter der Inneren Mission (Laienelement auf grund des allgemeinen Priestertums) beeinträchtigt wird.

Sodann hat sich zur Bekämpfung der sozialen und in Verbindung damit der sittlichen Missstände, besonders in den Industrie-Zentren, die Humanität, der Staat, in etwas auch die Kirche, aufgemacht, nicht selten mit Motiven, stets nach Vorgang und Anregung der Inneren Mission.

Eine Reihe von Arbeiten der Inneren Mission sind in die Hände der Humanität übergegangen (Sparkassen, Darlehns-

kassen, Vereine gegen Wucher, Fürsorge für die Jugend in Krippen, Kleinkinderschulen, Kinderhorten, Ferienkolonieen, Vereine gegen Trunksucht u. s. w.), und unzählbare Wohlthätigkeitsvereine sind entstanden, die freilich oft nicht die Armen, sondern die Armut und die faule Bettelei pflegen. Vor allem drei Erscheinungen zeigen eine Verbindung der Humanität, der Inneren Mission und der staatlichen Fürsorge, nämlich

a) die Heranbildung tüchtigen Krankenpflegerpersonals. Die Erfahrungen der Kriege 1854 und 1859 führten zum Abschluss der Genfer Konvention (1864), kraft deren Verwundete und Ärzte u. s. w. für neutral erklärt wurden (rotes Kreuz im weissen Felde), und zur Bildung von Vereinen zur Pflege verwundeter und kranker Krieger. 1866 zog Wichern (schon 1864) mit seinen Brüdern aus (Felddiakonie) und der Johanniterorden trat in heilsame Thätigkeit. Nach 1866 entstanden die *„Vaterländischen Frauenvereine"* unter dem *„Zentral-Komité der deutschen Vereine vom roten Kreuz"*. Im Kriege 1870—71 waren nahe an 26 000 freiwillige Krankenpfleger in Thätigkeit. Um im Krieg und Frieden geschulte Pfleger und Pflegerinnen zu haben, lässt der Johanniterorden *„dienende Schwestern"* ausbilden, ausser ihnen sind die *„Genossenschaft freiwilliger Krankenpfleger im Krieg"*, die *„Schwestern vom roten Kreuz"* zu erwähnen, die mit den Diakonissen im Dienst der Liebe wetteifern.

b) Beschaffung von Arbeiterwohnungen; in grösseren Städten ein schreiender Notstand (Hasse, Die Aufgabe der Inneren Mission in der Wohnungsfrage Leipzig 1890). Vier Wege sind eingeschlagen: 1) die Arbeitgeber bauen Häuser, um sie den Arbeitern ohne Gewinn zu vermieten oder zu verkaufen; 2) gemeinnützige Baugesellschaften unternehmen den Bau (*„Deutscher Verein ‚Arbeiterheim' zu Bielefeld"*); 3) es bilden sich Arbeiterbaugenossenschaften; 4) Octavia Hill in London kauft und restauriert alte Häuser und vermietet sie gegen wöchentlich einzusammelnde Miete (Verhandlungen des Kongresses zu Cassel 1888, S. 154 ff.). Durchgreifender Erfolg wird wohl erst durch Dezentralisation der Fabriken erzielt werden.

c) Arbeiterkolonieen, um den zu rettenden Vagabunden die Möglichkeit der Rehabilitierung zu gewähren. v Bodelschwingh macht den Anfang durch Gründung von Wilhelmsdorf (22. März 1882 eröffnet); bis Februar 1892 gab es 24 Arbeiterkolonieen mit 2873 Plätzen und einem Verkehr von nahe an 52 000 Rei-

senden. Eine notwendige Folge davon sind die „Verpflegungsstationen", zu deren Errichtung die staatlichen Verbände (Kreise, Kommunen, Provinzen) herangezogen sind; ebenso ist der „Deutsche Herbergsverein" mitbeteiligt. Eine verheissungsvolle Abart der Arbeiterkolonieen ist in der Heimatkolonie Friedrich-Wilhelmsdorf des Pastors Cronemeyer in Bremerhaven zu erblicken, in welcher die Parzellen den Ansiedlern in kündbaren Erbpacht übergeben werden. Die „Herbergen zur Heimat", deren erste von Prof. Dr. jur. Clem Theod Perthes 1856 in Bonn gegründet ist, bieten „reisenden Handwerksburschen" gute und wohlfeile Unterkunft und christliche Beratung. Es giebt (August 1891) in Deutschland, vorzugsweise im nördlichen, 387 Herbergen zur Heimat, ausserhalb Deutschlands 22.

§ 119. Staatliche Einrichtungen in Gesetzgebung und Verwaltung.

Manche derselben, ehedem Domänen der Inneren Mission, sind mit Motiven und Zwecken der Inneren Mission vom Staat übernommen. Das gilt nicht nur von den Irrenanstalten, auch von den Anstalten für Taubstumme (Abbé de l'Epée 1760; Sam Heinicke † 1778), für Blinde (Ludwig IX v. Frankreich 1260; Berlin und Wien am Anfang des 19. Jahrh.; Mone'scher Blindenverein), für Gefangene (Lehrer und Prediger für dieselben). — In betreff der Rettungsanstalten hat der Staat durch das Gesetz über die Unterbringung verwahrloster Kinder vom 6.—12. Lebensjahre vom 13. März 1878 sich mit den Rettungsanstalten und Erziehungs-Vereinen der Inneren Mission in Verbindung gesetzt, und für die gemäss dem § 56 des Strafgesetzbuchs verurteilten Jugendlichen vom 12.—18. Lebensjahre eigne „Erziehungs- und Besserungs-Anstalten" (Wabern) gegründet. Die Erziehungs-Vereine, der erste 1845 von Pastor Bräm in Neukirchen bei Mörs gegründet, suchen gefährdeten und verwahrlosten Kindern durch Unterbringung in einfachen christlich gesinnten Familien eine gute Erziehung zu geben.

Schon durch das „Landrecht" hatte Preussen ein gesundes Armengesetz (Freiheit der Niederlassung und der Eheschliessung); das preussische Gesetz vom 31. Dez. 1842 baute weiter (Unterstützungswohnsitz drei Jahre); die Gesetze des Norddeutschen Bundes vom 1. Nov. 1867 (Freizügigkeit) und 6. Juni 1870 (Unterstützungswohnsitz zwei Jahre) rezipierten preussische gute

Grundsätze. Die Ausführung wird den Einzelstaaten bzw. Städten überlassen; hierfür vorbildlich das Elberfelder (DanvdHeydt) Armenpflegesystem von 1853, das vor allem auf den in dem ministerium caritatis der reformierten Gemeinden durchgeführten Gedanken Calvins beruht (vgl. CHALMERS, des calvinistischen Schotten, „Die kirchliche Armenpflege", deutsch von OvGERLACH. 1847) und an die Hamburger Ordnung des Prof. Büsch und vVoght anknüpft. Die Stadt ist in Bezirke, diese in Distrikte geteilt, jeder Armenpfleger (Ehrenamt) hat nur wenige Pfleglinge und weite diskretionäre Vollmacht; die Tendenz geht auf wirtschaftliche und sittliche Hebung der Bedürftigen. Vorzügliche Ordnung; aber weil obligatorisch bedarf alle, auch die beste, bürgerliche (staatliche) Armenpflege der Ergänzung durch die kirchliche, deren Prinzip Barmherzigkeit, deren Erfolg daher nicht demoralisierend ist. — Die neuere soziale Gesetzgebung, beruhend auf der Botschaft Kaisers Wilhelm I vom 17. Novbr. 1880 mit ihrer grossherzigen Fürsorge für alle Bedrängten, beweist ein „praktisches Christentum" und eine Durchdringung der Gesetzgebung mit Motiven evangelischen Christentums, dass sie nur als *„Sieg des Protestantismus"* (Uhlhorn) zu verstehen ist. Weil aber Gesetz bedarf sie der Ergänzung der die Kräfte des Evangeliums, des Glaubens und der Liebe entfaltenden evangelischen Kirche.

§ 120. Die heutigen Werke der Inneren Mission

(soweit sie nicht bereits genannt sind).

1) Diakonissen und Diakonen („Brüder"). Die Diakonissensache ist nach Ursprung und Gepräge in verschiedene Zweige zu teilen. a) Kaiserswerth. Erinnerungen an die calvinischen Gemeindediakonissen des Niederrheins (1568—1581) und den Vorgang der Elis Fry in dem Weibergefängnis von Newgate, des Pfarrers Klönne (1820) und vdRecke-Vollmerstein, sowie die Kenntnisnahme der Einrichtungen der Mennoniten in Holland bewogen Pfarrer ThFliedner 1833 zur Stiftung eines Asyls für weibliche Entlassene, 1836 zur Stiftung eines Diakonissenhauses (*„zur Wiederherstellung des apostolischen (?) Diakonissenamts"* [Gemeindeamt?]). Das Kaiserswerther Diakonissenhaus hat calvinisches Gepräge in Einfachheit, Gehorsam u. s. w.; Missionssinn (Orient) ist ihm eigentümlich. b) JGossners Elisabethstift in Berlin (1833. 1836) und WLöhes Anstalt in

Neuendettelsau sind protestantische Nachbildungen der Stiftung des Vincent a Paulo, die Diakonissen ein protestantisches Gegenstück zu den barmherzigen Schwestern. c) Ein freies, fast demokratisches, Gepräge hat die Strassburger Anstalt des Pfarrers Härter 1842. d) Eklektisch die Vorzüge der genannten vereinigend und die Krankenpflege technisch vollendend ist das „*Zentraldiakonissenhaus*" Bethanien in Berlin, von König Friedrich Wilhelm IV gestiftet. e) Ein spezifisch lutherisches und westfälisches Gepräge hat Pastor vBodelschwinghs Diakonissenhaus Sarepta bei Bielefeld (1869), das 1890 bereits 500 Schwestern zählte. Im Jahre 1888 hatte Deutschland 41 Diakonissenhäuser mit 7129 Schwestern; 1890 kamen hinzu die Häuser in Witten, Sobernheim und (Evang. Bund) Schwäbisch-Hall, 1891 Eisenach.

Diakonen-Anstalten entstanden in Verbindung mit Rettungsanstalten 1820 durch Zeller in Beuggen und vdRecke-Vollmerstein in Düsselthal; es folgten Chrischona in Basel 1840, Duisburg und das Rauhe Haus 1845, Züllchow und Neinstedt 1850, Johannesstift in Berlin 1858, Bugenhagenstift in Ducherow 1866, Stephansstift in Hannover 1869, Obergorbitz 1873, Karlshöhe in Ludwigsburg 1876, Nazareth in Bielefeld 1878. Ein Unterschied der „Brüder" und „Diakonen" ist insofern da, als jene auch als Stadtmissionare thätig sind, beider von den Diakonissen insofern, als diese in näherer Verbindung mit ihren Mutterhäusern bleiben.

2) Evangelisation. a) Stadtmissionen in grösseren Städten, als Hilfsleistung für das geistliche Amt gedacht, jedoch nicht — das ist ein Mangel — als Organe der Gemeinde, sondern freier Vereine.

b) Die Sonntagsschulen (zu unterscheiden von den kirchlichen Kindergottesdiensten) für arme und sittlich gefährdete Kinder. Es giebt in Deutschland etwa 2000 Sonntagsschulen (inkl. Kindergottesdienste) in vier Sonntagsschul-Vereinen: zu Berlin 1863, Stuttgart 1871, für Rheinland und Westfalen 1872, Bremen 1876. Ein Übergang zu kirchlichen Kindergottesdiensten ist überall bemerkbar.

c) (Mägdeschulen, Mägdeherbergen [Marthasheim], Dienstboten-Vereine) Magdalenen-Vereine, bzw. Anstalten (der Name irrtümlich nach Lc 7 36), von ThFliedner 1833 begonnen, von Heldring in Hemmen 1848 für Gefallene und Gefährdete

sehr gefördert. In Deutschland giebt es 14 Asyle, die ihre schwere aber nicht vergebliche Arbeit thun. Gesetzgebung und Polizei haben hier grosse, noch unerfüllte Aufgaben. — Abart sind die Versorgungshäuser für erstgefallene Mädchen (Frl. Lungstras-Bonn, dann Eppendorf bei Hamburg, Marburg, Leipzig [„Kinderheim"]).

d) Nur zu nennen sind die zahlreichen Vereine für entlassene Sträflinge, für Auswanderer, für Hafen- oder Seemanns-Mission, für Verbreitung christlicher Schriften (Traktat-Gesellschaften, Schriftenniederlagen, Volksbibliotheken, Kolportage-Vereine, Christliche Buchhandlungen).

3) Diakonie. Besonders zu erwähnen ist die Pflege der Epileptischen und Blödsinnigen, begonnen durch Dr. Guggenbühl in Bern 1841. Es giebt 28 Idioten-Anstalten in Deutschland, daneben viele Anstalten für Epileptische (hervorzuheben Bethel bei Bielefeld, Langenhagen bei Hannover). Eine starke Bewegung zur Verstaatlichung dieses Werkes der Inneren Mission (Prov.-Stände in Westfalen, Kommunalstände des Reg.-B. Cassel 1890, Preussisches Gesetz vom 11. Juli 1892) ist bemerkbar.

4) Geselligkeit. Hervorragend die Jünglings-Vereine, der erste von Pastor Dürselen in Ronsdorf 1847 gestiftet, von der Inneren Mission in Fluss gebracht. Die eigentliche Aufgabe ist die Pflege christlicher Geselligkeit. In Form freier Vereine haben sich die Jünglings-Vereine weit verbreitet (in Deutschland über 35000 Mitglieder in acht Verbänden: Westdeutscher, Ostdeutscher, Südöstlicher, Thüringischer, Elsass-Lothringischer, Norddeutscher, Sächsischer, Süddeutscher Jünglings-Bund) und stehen durch den *„Internationalen Jünglings-Vereins-Kongress"* auch mit den ausländischen in Verbindung. Die Aufgabe, die Jünglings-Vereine zu verkirchlichen und damit unter kirchlichen Einfluss zu bringen, ist dort um so dringender, wo der organisierten Kirche opponierende pietistische oder freikirchliche Elemente überwiegend sind und öffentliche Bedeutung zu gewinnen suchen. In ihrer jetzigen Form haben die Jünglings-Vereine allzusehr den Charakter einer religiösen Partei. Weit grösseren Einfluss auf den gesammten Handwerkerstand haben die katholischen Gesellenvereine, von Kölping 1845 gegründet; es sind ihrer 450 mit mehr als 50000 Mitgliedern. Auf evangelischer Seite sind dagegen die *„Evangelischen Arbeitervereine"* unter der Führung von Pfarrer Lic Weber

in M.-Gladbach von nicht geringem Einfluss, der erste ist gestiftet von Bergmann Fischer 1882 mit der Aufgabe, *„das evangelische Bewusstsein der Arbeiter zu stärken und den Klassenhass zu beseitigen"*. Der rheinisch-westfälische Verband umfasst (1892) 135 Vereine mit 30000 Mitgliedern, ausserdem 12 Einzelvereine, im Kgr. Sachsen sind 18, in der Prov. Sachsen 6, in Schlesien 8 Vereine u. s. w., im ganzen (1892) 251 Vereine mit 105000 Mitgliedern. Sie sind in ihrer freien Gestaltung eine Probe für das Vertrauen, das der Pfarrer unter den Arbeitern geniesst (Lic Weber, Praktische Anweisung zur Begründung und Leitung Evang. Arb.-Vereine. Leipzig 1890; Lorenz, Handbuch für Evang. Arb.-Vereine. Leipzig 1892).

Viertes Kapitel.

Aufgaben der Kirche. Pia desideria.

§ 121. Freie Vereine und organisierte Kirche. Die nächsten Ziele kirchlicher Liebesarbeit.

Die freien, ausserkirchlichen und von der Kirche unabhängigen, Vereine sind als Wurzelschösslinge anzusehen, welche entstehen und gedeihen konnten, solange der Stamm der Kirche die von der Wurzel ihm zugeführten Kräfte nicht zu verwenden vermochte. Die Gesundung der Kirche tritt in betreff ihrer von anderer Seite usurpierten Liebesarbeit ein, sobald das Bewusstsein ihrer Verpflichtung dazu erwacht. Die freien Vereine sind dann entweder fortschreitend der Kirche einzugliedern, oder doch mit der organisierten Kirche in klare Verbindung zu bringen. Aber auch neu sich bildende freie Vereine sind zu fördern, damit sie neuen Bedürfnissen gegenüber die geeignetsten Wege zu deren Befriedigung entdecken, bis der von der Kirche einzuschlagende Weg gefunden ist. Das Interesse der Sache wird sich stets mit dem wahren Interesse der Kirche decken, da ein Christentum ohne Kirche stets ungesund ist, und die Kirche echtes Christentum zu fördern als ihre eigene Aufgabe zu erkennen hat. Das Interesse der Kirche als Gemeinde Christi geht mit innerer Notwendigkeit darauf, dass der Zweck alles Gemeindegottesdienstes nicht nur darin sich erfülle, dass das Leben des Einzelnen in seiner Vereinzelung sondern dass auch das Leben der Kirche als Gemeinde Christi ein Gottesdienst sei.

Dass das Schwergewicht der evangelischen Kirche in der Einzelgemeinde liegt, ist reformatorische Grundanschauung. Aus dieser Erkenntnis sind die Gedanken und Forderungen geboren, die zur Bekämpfung der atheistischen und materialistischen Mächte durch Entfaltung der Kraft des Evangeliums an die Kirche unserer Tage gestellt sind. Nach dem Vorgang von HHenrici (Reisebriefe 1877), ESulze, HvSoden, RSohm u. a. hat der erste evangelisch-soziale Kongress 1890 in der Resolution Kaftan dieselben geltend gemacht. Sie gelten vor allem den grösseren Städten und sind etwa folgende:

1) Alle für den Bau der Gemeinde Christi verwendbaren Kräfte der Gemeinde sind zu erwecken und kirchlich zu organisieren. Vgl. die Forderung von ThHarnack bei Zckl.[3] IV 652. Nr. 51.

2) Nicht Personal-, sondern Parochialgemeinden sind zu bilden, ohne dem Gewissen und der Überzeugung der Einzelnen zu nahe zu treten.

3) Alle hierarchische Abstufung des geistlichen Amts hat kein Recht des Bestands in der evangelischen Kirche. Vgl. Luther 27 107; Art. Smalc. De Pot. et Prim. Papae § 11.

4) Keine Gemeinde sei grösser als 5000 Seelen und sei um einen Pfarrer gesammelt.

5) Jeder Pfarrer muss durch spontane Seelsorge seine Gemeindeglieder genau kennen lernen.

6) Von jedem Pfarrer, besonders in Industrieorten, ist Bekanntschaft mit den sozialen Bewegungen und den volkswirtschaftlichen Fragen der Gegenwart zu fordern.

7) In sozialer Beziehung ist die Aufmerksamkeit vor allem der Hebung und Heiligung des Familienlebens und der Stützung und Bewahrung der Alleinstehenden durch das Gemeindeleben zuzuwenden.

8) Der Pfarrer hat in allem die Aufgabe, der Vertrauensmann seiner ganzen Gemeinde zu werden. Dazu ist jedoch eine Neuordnung der Vorschriften über Wahrung des Beichtgeheimnisses unbedingt notwendig.

Die nächsten Ziele der kirchlichen Liebesarbeit sind von den obwaltenden Verhältnissen aus zu erkennen. Sie weisen 1) auf kirchliche Armenpflege neben der bürgerlichen hin. So weit möglich ist die humanitäre Einzel- und Vereinshilfe kirchlich zu konzentrieren und einheitlich nach kirchlichen Motiven (Liebe aus Glauben) und Zielen zu organisieren. Die Ziele sind mit

denen der Inneren Mission identisch, nicht römische Propaganda, wohl aber nach Mt 5 16; I Pt 3 1. 2. 2) Wie dieser Teil der Diakonie, so ist dieselbe im ganzen Umfange kirchlich zu organisieren. Dazu ist not, a) dass die Berufsarbeiter derselben aus dem Dienst der freien Vereine in den Dienst der Gemeinde, der Kirche, treten; b) dass Diakonen- und Diakonissenhäuser provinzial-, bezw. landeskirchliche Institute werden, was auch nur heilsam auf die christliche Anschauung und auf die Frequenz derselben wie auf die Wertschätzung der organisierten Kirche seitens ihrer Glieder wirken kann. 3) Von der kirchlichen Diakonie in Armen- und Krankenpflege aus werden die mannigfaltigen Gebiete des sittlichen und religiösen Lebens der Gemeinde (Kirche) durch organisierte Selbstthätigkeit der Gemeinde in Angriff zu nehmen sein durch Vereinsbildungen, Versammlungen kirchlichen Gepräges u. dergl. mehr. Die sittliche und religiöse Seite der sozialen Frage insonderheit ist in der Gemeinde zu behandeln, damit das Evangelium sich erweise als Macht zur Rettung der Gesellschaft.

Zweites Buch.

Die Lehre von den freien Vereinigungen im Interesse der Einheitlichkeit der Kirche oder der Gustav-Adolf-Verein und der Evangelische Bund.

Erstes Kapitel.

Der Gustav-Adolf-Verein.

Litteratur: KZimmermann, Der G.-A.-V., ein Wort von ihm und für ihn [7](1854) 1867. — Grossmann u. Zimmermann, Der Bote des G.-A.-V., seit 1843. — KZimmermann, Die evangel. Diaspora. 1868. — Derselbe: Der G.-A.-V. nach seiner Geschichte, seiner Verfassung und seinen Werken. 1878. — HFvCriegern, Der G.-A.-V. in den ersten 50 Jahren seines Bestehens. 1882 (vollständ. Verz. der Litt. bis 1882, S. 127—138). — JOZenker, Der G.-A.-V. in Haupt und Gliedern. Aktenblätter. 1882. — Zahlreiche Monatsblätter; bes. auszuzeichnen das von Terlinden in Duisburg.

Nach § 1 der Satzungen des G.-A.-V.s ist derselbe eine Vereinigung von Gliedern der evangelischen Kirche, um die (kirchliche) Not der Glaubensgenossen in und ausser Deutschland zu heben. Der G.-A.-V. erweckt das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aller Evangelischen und dient somit dem Interesse der Einheitlichkeit der Kirche. Da er aber nur

der Einheitlichkeit, nicht direkt der Heiligkeit dient, also nur äusserlich wirkt nach dem Merkmal des Namens evangelisch oder protestantisch, so ist Misstrauen gegen sein evangelisches Bekenntnis unvermeidlich, obgleich jene Stellung nicht aus Gleichgültigkeit geboren, sondern ebenfalls unvermeidlich ist.

§ 122. Entwicklung des Gustav-Adolf-Vereins.

Auf der Festversammlung des 200jährigen Gedenktages des Todes GustavAdolfs bei Lützen am 6. Nov. 1832 entsteht der Plan (Grossmann), ein würdiges Denkmal zu errichten. Aus dem Überschuss der Sammlungen wird eine G.-A.-Stiftung gebildet und am 6. Dez. 1832 wird die Stiftung vollzogen (Grossmann, Schild, CLampe) zur Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen (erste Gabe 1833 nach Karlshuld in Bayern). Zwei Comités in Dresden und Leipzig sammeln ein Kapital, das 1834 in Leipzig deponiert wird. Erster Zweigverein in Altenburg 1834; erste Gabe Friedrich Wilhelms IV. 1835, Protektorat desselben über die preussischen Vereine 1844, preussische Kirchenkollekte und Erwähnung des Vereins im Kirchengebet 1852; sechsjährige Hauskollekte in Schweden 1836; selbständiges Vorgehen Zimmermanns in Darmstadt 1841, Vereinigung mit Leipzig und Erweiterung zum Allgemeinen deutschen Verein der G.-A.-Stiftung 1842. Die Organisation des Vereins in Zentralvorstand, Haupt- und Zweigvereinen, welche Zentralisation und freie Bewegung der einzelnen Vereine glücklich verbindet, geschieht 1843, und 1844 schliessen sich die preussischen Vereine an. Nun beginnen schwere Kämpfe, zuerst um den Namen, der in Bayern verpönt war; dann um die Unterstützung deutschkatholischer Gemeinden; der Zentralvorstand entschied sich für den bisherigen Namen und lehnte diese Unterstützung ab; endlich (1846 in Berlin) die Frage, ob Prediger freireligiöser Gemeinden (Rupp-Königsberg) Deputierte sein, d. h. ob jene Gemeinden als evangelische anerkannt werden können. Der Zentralvorstand verneinte die Frage, ebenso die Hauptversammlung; aber die des Jahres 1847 tadelte das Verfahren des Zentralvorstands. Eine grosse Reihe tüchtigster Glieder trat aus, der „lutherische Gotteskasten" wurde gegründet, und der G.-A.-V. wurde nicht ohne seine Schuld hinsichtlich seiner kirchlichen Stellung verdächtigt. Dazu brach 1848 die Revolution aus; die Einnahmen gingen von 70000 Thlr.

auf 14000 hinab. Gleichwohl wurde 1846 das jährliche „grosse Liebeswerk“ und 1849 das Institut der Reiseprediger beschlossen.

Namentlich der evangelischen Würde des Vorsitzenden Dr. Grossmann sen. ist es zu danken, dass Vertrauen der kirchlichen Kreise und Behörden wieder Platz griff, und der Verein aus seinem tiefen Fall emporblühen konnte. Von 1851 an beginnt die Anerkennung des Kirchentags, es folgen die Konsistorien von Oldenburg, Bernburg, Provinz Sachsen, die Westfälische Provinzialsynode; der Erlaubnis für Bayern (1849) folgte 1861 die für Österreich. Frauenvereine (von Jonas 1852 angeregt) werden gestiftet und empfangen 1862 ihre Satzungen; Studentenvereine (zuerst Berlin und Jena) entstehen 1858 und werden 1862 organisiert, und der preussische Oberkirchenrat übernimmt die Fürsorge für die evangelischen Gemeinden der Moldau und Walachei.

Im Jahre 1863 war die Entwicklung nach aussen und innen zu einem gewissen Abschluss gekommen. Seitdem hat es nicht an reichem Wachstum gefehlt — sehr erfreulich Juli 1890 der Anschluss der Evangelisations-Gesellschaft von Elsass-Lothringen —, auch nicht an Kämpfen und Hindernissen: das Verhalten der Slaven; der Synoden der Helvetischen Konfession zu der Jubiläumsgabe an Österreich 1881; der Vorwurf, der Verein arbeite an der Beseitigung der Sonderbekenntnisse in den G.-A.-Gemeinden; das österreichische Volksschulgesetz vom 14. Mai 1869, wodurch konfessionslose, d. h. in Wirklichkeit obligatorische römisch-katholische Gemeindeschulen eingerichtet wurden und viele evangelische Schulen eingehen mussten. Das Vereinsjahr 1889/90 hat zum erstenmale in seiner Jahreseinnahme die Summe von 1 Million Mark überschritten; im Ganzen waren bis dahin etwa 25 Millionen an etwa 3700 Gemeinden zur Verteilung gekommen.

Der G.-A.-V. ist insofern streng konfessionell, als er seine Hilfe von der Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche abhängig macht; konfessionslos, sofern er weder von seinen Mitgliedern noch von den unterstützten Gemeinden die Zustimmung zu einem formulierten Glaubensbekenntnis fordert. Nicht der Gegensatz gegen Rom ist das Prinzip, sondern die evangelische Bruderliebe, durch welche er etwa 500000 Evangelische ihrer Kirche erhalten und sie vor Rom gerettet hat.

§ 123. Aufgaben der Kirche. Pia desideria.

Die Pflicht der Kirche, ihre Einheitlichkeit allen ihren Gliedern äusserlich zu bethätigen, wird anerkannt 1) thatsächlich durch die Mitglieder des G.-A.-V.s selbst; 2) durch die Satzungen des Vereins § 1, welche die normale Hilfsleistung an die Glaubensgenossen seitens „des eigenen Vaterlandes" d. h. der heimischen Kirche hervorhebt; die Pflicht der Selbstauflösung des G.-A.-V.s auch durch Übertragung seiner Leistungen an die heimischen Kirchen ist damit proklamiert. Überdies leidet der Verein an Überlastung seiner freiwilligen Arbeiter, in seiner Wirksamkeit darin, dass er Liebe nicht zur eignen Kirche, sondern zu einem mildthätigen Verein erweckt. Für die organisierte Kirche ist es unwürdig, freien Vereinen die Fürsorge für ihre schwachen Kinder zu überlassen, statt selbst diese zu pflegen. Dass die Kirche dazu imstande ist, ergiebt sich daraus, dass die Mitglieder der preussischen Landeskirche bisher $2^1/_2$ Millionen Mark mehr an den freien Verein gezahlt haben, als die bedürftigen Gemeinden der preussischen Landeskirche von dem Verein empfangen haben, Hannover $^1/_2$ Million Mark, Schleswig-Holstein $^3/_4$ Million Mark, Hessen-Nassau 1 Million Mark mehr. Nicht soll der Überschuss dem G.-A.-V. entzogen werden, aber die leistungsfähige Landeskirche soll die vom Verein für sie verwendeten Gaben selbst zur Pflege des kirchlichen Dankesgefühls verwenden, d. h. zu weit wirklicherer Erbauung der Kirche. Hieran würde sich die Pflicht der kirchlichen Fürsorge für die ausländischen Diaspora-Gemeinden anschliessen u. dergl. mehr.

Die Frage nach der Beschaffung der finanziellen Mittel nicht nur für die vom G.-A.-V. zu übernehmenden Pflichten, sondern auch für die geforderte Liebesarbeit der evangelischen Kirche überhaupt, erledigt sich durch folgende Erwägung:

1) Das Preussische Edikt vom 30. Okt. 1810 erklärte alle liegenden Güter der römischen und der evangelischen Kirche für Staatsgut und versprach § 4 eine reichliche Dotation beider Kirchen. Durch die Bulle De salute animarum 1821 ist die Verpflichtung des Staates gegen die römische Kirche geordnet, und diese bezieht seit 1822 eine reiche staatliche Dotation (vgl. HGERLACH, Die Dotationsansprüche und der Notstand der evangelischen Kirche im Königreich Preussen 1875; FRVENTER,

Das gute Recht der preussischen evangelischen Kirche auf Gewährung einer Dotation seitens des Staates 1886; RWDove, Art. Sekularisation in R.E.^{3} 14 (1884) S. 41—63). Dieselbe beträgt etwa dreimal mehr, als wozu der Staat nach den Festsetzungen der Bulle verpflichtet ist; nach dem Grundsatz der Parität (JFvSchulte, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts 1880, § 23, 2 IV) hat die evangelische Kirche Anspruch auf entsprechende Leistung. Die Dotationsansprüche der evangelischen Kirche sind durch die Kabinettsordre vom 9. April 1845 aufs neue anerkannt; sie bestehen a) in der Entschädigung für die 1810 im damaligen Wert von 25½ Millionen Mark säkularisierten Kirchengüter; b) in den Paritätsansprüchen im Verhältnis zu dem der römischen Kirche seit 1822 gewährten Plus (100 Millionen Mark, oder jährlich 3½—4 Millionen Mark); c) in den laufenden Paritätsansprüchen (jährlich etwa 2 Millionen Mark); d) in der Entschädigung für die 1851 aufgehobene Portofreiheit; e) in der Entschädigung für die durch das Gesetz vom 9. März 1874 ausgefallenen Stolgebühren (jährlich 600000 Mark), die nur teilweise durch Dotation der Minimalpfarreien (1874. 75), die überdies an die Personen geknüpft ist, erledigt ist.

2) Allein die Kirche hat nicht auf diese Dotation zu warten, bevor sie ihre Liebesthätigkeit beginnt. Sie hat durch finanzielle Belastung ihrer Glieder einzutreten. Der freie Liebeswille der Einzelnen muss gepflegt werden, aber dauernde Einrichtungen sind nicht darauf zu gründen, zumal da nur weiche Naturen das freiwillige Geben leicht lernen, und nur ein Bruchteil der Gemeinde die Gebenden sind; die Gemeinde als solche lernt es nur durch die Kirchensteuer, wie daraus zu erweisen ist, dass die Höhe der freiwilligen Kollektengaben in gleichem Verhältnis steht zu der Höhe der Kirchensteuern.

Zweites Kapitel.

Der Evangelische Bund.

§ 124. Der Evangelische Bund

besteht seit 1886 und hat jetzt (1893) etwa 90000 Mitglieder. Nach § 2 seiner Satzungen bekennt er sich „*zu Jesu Christo, dem eingebornen Sohn Gottes als dem alleinigen Mittler des Heils,*

und zu den Grundsätzen der Reformation". Zweck und Aufgabe ist teils abwehrend, teils einigend und bauend, beides orientiert durch den Gegensatz gegen die Macht des jesuitisch gewordenen Rom. Er dient somit der Pflege der Einheit der evangelischen Glaubensgenossen, der Einheitlichkeit der evangelischen Kirche. Da die Einzelgemeinde nur zu geringem Teil die Abwehr gegen Rom und die Bewahrung ihrer Glieder vor Rom zu leisten vermag, die organisierte Gesammtkirche aber je höher desto mehr durch das politische Interesse des Staates gebunden ist, so ist dermalen die Aufgabe nur durch einen freien Verein zu erfüllen. Das Interesse positiver Erbauung des evangelischen Bewusstseins ist im Evangelischen Bunde vorwiegend, wie das Diakonissenhaus desselben in Schwäbisch Hall, die Verhandlungen der jährlichen Generalversammlungen, die „Kirchliche Korrespondenz" beweisen.

Der Evangelische Bund ist wohl zu unterscheiden von der „Evangelischen Allianz" (früher auch „Evangelischer Bund" genannt), die 1845 von Mitgliedern der schottischen Staats- und freien Kirche angeregt wurde und bald ins Leben trat. Sie bezweckt eine Vereinigung von christlichen Individuen aus allen evangelischen Kirchengemeinschaften, um den Übergriffen des Papismus und Puseyismus eine grössere Einheit entgegenzusetzen. Konstituiert wurde die Evangelische Allianz 1846 in London; der Zweck wurde modifiziert in *„Beförderung eines christlich-liebevollen, friedlichen, freundlichen Verhältnisses zwischen den einzelnen evangelischen Denominationen und eines einträchtigen Zusammenwirkens gegenüber den gemeinsamen Feinden und Gefahren"*; ein Glaubensbekenntnis in 9 Artikeln mit echt englischem und scholastischem Gepräge wurde aufgestellt und angenommen. 7 Zweigvereine umfassen ganz Europa und Amerika. Die mancherlei Erfolge der Evangelischen Allianz (litter. Organ: Evangelical Christendom, its state and prospects) werden durch die englisch independentistische Propaganda im deutschen evangelischen Kirchengebiet, die seit 1845 stets sich steigert, durch das unbrüderliche Verhalten mehrerer englischer Missionen gegen deutsche auf dem Gebiet der Heidenmission paralysiert. In engeren Grenzen ist der gesunde Nachfolger der Evangelischen Allianz der Evangelische Bund.

Drittes Buch.

Die Lehre von den freien Vereinigungen im Interesse der Allgemeinheit der Kirche, oder die Heidenmission und die Judenmission.

Die Missionspflicht der Kirche beruht auf dem notwendigen Missionsinteresse, weil ihr Haupt und Herr der Welt Heiland ist (die Idee der Allgemeinheit der Kirche), und in der Zeugnispflicht von Christo überall, wohin Gottes Hand die Christen führt. Wird dies Zeugnis von Christo so vollzogen, dass die organisierte Kirche darin ihr Werk und ihre eigenste Lebensäusserung erkennen kann, so ist damit der Missionspflicht der Kirche genügt, an sich gleichgültig, ob in enthusiastischer Weise einzelne auf „eigne Hand" ausgehen, oder ob reisende Kaufleute u. a. draussen von Christo zeugen, oder ob freie Vereine den Missionsbetrieb vollführen, oder ob die organisierte Kirche ein Missionsamt aus sich erzeugt. Ähnlich wie für die Verfassungsform der Kirche ist für den Missionsbetrieb die geschichtliche Leitung Gottes entscheidend.

Erstes Kapitel.

Die Heidenmission.

Litteratur: Ausser zahlreichen Monographieen die Hallischen Sammlungen. 1710—1834. — Die Elberfelder Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Jesu Christi, seit 1815. — Das Basler Evang. Missionsmagazin seit 1817. — Die „Allgemeine Missionszeitschrift" von GWarneck seit 1874. — Die Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft von Buss, Arndt und Happel seit 1886. — Ferner: Blumhardt-Grundemann, Kleine Missionsbibliothek². 4 Bde. 1876 ff. Ergänzungsband für 1878—1888, von Grundemann 1890. — GWarneck, Art. Missionen, protestantische unter den Heiden, in RE². 10 33—102. — Die zahlreichen Schriften von GWarneck und ThChristlieb. Vgl. im übrigen Hagenbach-Reischle S. 552 ff. und fortlaufendes Litteraturverzeichnis bei Warneck in der Allg. Missionszeitschr.

§ 125. Die Entstehung der evangelischen Heidenmission. Das 16. und 17. Jahrhundert.

Dem kräftigen Appell des Erasmus Ecclesiastes 1 52 an das Gewissen der Christenheit, recht Mission zu treiben, steht im 16. Jahrh. auf evangelischer Seite nur das betrügerische Unternehmen Villegaignons in Brasilien zur Seite (OThele-

MANN, Art. Villeg. in RE.² 16 472—477). Die Gründe des Mangels an allem Missionsinteresse bei den Reformatoren sind: 1) das abschreckende Beispiel römischer Mission im Dienste spanischer und portugiesischer Kolonialpolitik und der Herrschaft der Kirche; daneben die faktische Unmöglichkeit der Mission seitens der zersplitterten evangelischen Kirche und die herrschenden abenteuerlichen ethnographischen und geographischen Vorstellungen; 2) die Grösse der Aufgaben an der heimischen Kirche und die heilige Gebundenheit an den von Gott gegebenen Beruf; 3) die konkrete Form des „Reichsgedankens" bei den Wiedertäufern (C. A. Art. 17), die Erwartung der Nähe des jüngsten Tages und das theologische Axiom der verschuldeten Unbekehrbarkeit der Türken und ihres gleichen.

Im 17. Jahrh. finden wir folgende Missionsunternehmungen: 1) die des Lübecker Juristen Peter Heiling mit sechs jungen Freunden in Abessinien (Allg. M. Zeitschr. 1876); 2) die gutgemeinten aber phantastischen Bemühungen des österreichischen Freiherrn Justinian v. Welz; 3) den Plan von Leibnitz, betr. eine Mission in China (Statuten der Berliner Akad. d. Wiss. 1700; KONRMEL, Schauburg der evangelischen Gesandtschaft u. s. w.); 4) die Unternehmungen der holländischen ostindischen Handelsgesellschaft in Ceylon, Formosa, Java, Sumatra, auf den Molukken; der grosse Erfolg hatte keinen Bestand, weil kirchliche und staatliche Interessen nicht geschieden wurden; 5) die Unternehmungen der holländischen westindischen Handelsgesellschaft in Brasilien unter Fürst Joh Moritz von Nassau-Siegen 1636—1644 (Allg. M. Zeitschr. 1880); 6) das Missionswerk der labadistischen Gemeinde Wieuwerd in Surinam und am Hudsonflusse (A RITSCHL, Gesch. des Pietismus 1 243 f.); 7) die Mission der Puritaner seit 1620 unter den Indianern in Nord-Amerika (John Elliot, Familie Mayhew) und die schwedische Mission am Delaware. Eine Petition von 80 englischen und schottischen Theologen an das „lange Parlament" 1644 hatte 1648 die Stiftung der ersten protestantischen Missionsgesellschaft zur Folge, der Society for the Propagation of the Gospel in New-England, aus der 1701 die Society in foreign parts hervorging, und den grossartigen Plan Ol Cromwells zur Missionierung der ganzen Erde.

§ 126. Fortsetzung. Das 18. und 19. Jahrhundert.

1) Durch seinen Hofprediger Lütkens warb Friedrich IV von Dänemark 1705 um Missionare für die dänischen Besitzungen (Ostindien seit 1620, Westindien und Goldküste seit 1672). Die pietistischen Kandidaten BartholZiegenbalg und HeinrPlütschau gingen nach Trankebar; die Leitung dieser staatlich dänischen Mission war in den Händen von AHFrancke. Vom Halleschen Waisenhause aus werden durch das Seminarium orientale Missionen nach Russland und Konstantinopel gesandt, die „Hallischen Nachrichten" erscheinen seit 1710 und stiften eine unsichtbare Missionsgemeinde in Deutschland, die meisten Missionare der Trankebar-Mission gehen aus pietistischen Kreisen hervor; der Pietismus hat die Ehre der evangelischen Kirche auch hinsichtlich der Heidenmission gerettet. Die Opposition der Orthodoxie drängte bis Mitte des 19. Jahrh. das Missionsinteresse in die pietistischen Kreise zurück. Das dänische Missionskollegium trieb auch Mission in Lappland (Olsen, vWesten, Per Fjellström) und Grönland (Hans Egêde 1721—1736 und dessen Sohn Paul); 2) auf Veranlassung der Anwesenheit des Grafen Zinzendorf 1731 bei der Krönung Christians IV in Kopenhagen trat die Brüdergemeinde in das Missionswerk ein; 1732 wurde der erste Missionar nach Westindien, 1733 der erste nach Grönland ausgesandt; es folgt 1735 Surinam, 1737 West- und Süd-Afrika, 1740 die Indianer in Nord-Amerika, 1754 Jamaika, 1756 Antigua. Brüdergemeinde und Heidenmission sind untrennbar verbunden. Die Trankebar-Mission sendete nur studierte, die Brüder-Mission nur unstudierte Missionare und nur zu den verkommensten Völkern aus.

Das 19. Jahrhundert ist das Missions-Jahrhundert geworden. Anregungen von Halle und Herrnhut brachten durch den Methodismus am Ende des 18. Jahrh. eine mächtige religiöse Bewegung in England hervor, geographische Entdeckungen (James Cook) und weit wirkende Erfindungen inaugurierten einen ungeahnten Weltverkehr, die Antisklavereibewegung erweckte das nationale Gewissen besonders gegen die Misshandlung der Heiden durch die ostindische Kompagnie, welche ihren kirchlichen und missionarischen Verpflichtungen (1698 und 1702) nicht nachgekommen war. 1783 erfährt die Kompagnie den ersten Widerspruch, 1793 erfolgt eine aufgezwungene Reorganisation mit Missionsverpflichtung trotz äussersten Widerstandes,

bis 1813 Indien der Mission definitiv geöffnet wurde. Aber es sind freie Vereine, die das Werk in die Hand nahmen, die organisierte Kirche widerstrebte auch hier.

I. Die englischen Missions-Gesellschaften. 1) Die M. G. der englischen Baptisten (Baptist Society for propagating the Gospel amongst the heathen; Carey 1792 in Bengalen, 1809 Übersetzung der Bibel ins Bengali), welche jetzt in Nord-Indien, Ceylon, Westindien (Jamaika), China, Japan (1840—1887 in Kamerun) arbeitet. Organ: The Missionary Herald. 2) London Missionary Society 1795, zuerst alle Denominationen umfassend, später nur independentistisch. Die Südsee (JWilliams) und Südafrika (Moffat, Livingstone), Madagaskar (seit 1818) sind ihre Hauptgebiete. Organ: The Chronicle of the L. M. S. 3) The Church Missionary Society (1799; der Name seit 1812), episkopalen Gepräges, doch weitherzig und brüderlich gesinnt. Viele ihrer Missionare sind Deutsche. Sie arbeitet besonders in Ost- und West-Afrika (Sierra Leone, Yoruba, Nigergebiet [S. Crowther], am Victoria-Nyanza), Indien u. a. O. Organ: Ch. M. Intelligencer and Record. 4) Die unverträgliche ritualistische Society for Propagation etc. drängt überall sich ein. Organ: The Mission Field. 5) The Wesleyan M. S. seit 1814. Westindien (Sklaven-Mission), West-Afrika, seit 1822 die Südsee (Tonga und Witi-Inseln) sind ihr Feld. Organ: W. M. Notices. — Neben diesen 5 grossen Gesellschaften stehen eine grosse Menge kleinerer Vereine zu Partikularzwecken.

II. Die schottischen Missionsgesellschaften. Beginn 1796, bis 1824 die schottische staatskirchliche Mission gegründet wurde (Duff in Indien). 1843 folgte die Trennung der schottischen Kirche in die Established und Free Church und die Bildung zweier Missions-Gesellschaften, von denen die der Staatskirche in Indien und Kaffraria arbeitet, die der Freikirche ebenfalls dort und auf den Neuhebriden und in Syrien. Als dritte ist die Mission der United Presbyterian Church of Scotland zu nennen und die Arzte-Mission in Edinburg seit 1843.

III. Die Nordamerikanischen Missionsgesellschaften. Durch Studenten des Andover College in Massachusetts entstand 1810 der American Board (Ceylon, Bombay. Indien, Sandwichs-Inseln; seit 1869 auch ein Woman's Board), 1837 trennte sich davon der Presbyterian Board.

Die amerikanischen Baptisten haben 2 grosse und 4 kleine

Gesellschaften, die amerikanischen Methodisten 4 Gesellschaften, ausserdem eine grosse Reihe kleinerer Vereine mit eigenen Missionaren. Neuerdings Strömungen nach Art der Heilsarmee.

IV. Die deutschen Missions-Gesellschaften. Ausser der Brüdermission ist die Missionsschule von Jänicke (1800 bis 1827) in Berlin zu nennen, die 80 Missionare für andere Gesellschaften ausbildete. Bestehende Gesellschaften sind: 1) Die Baseler (1815—1822 nur Missionsschule): Goldküste, Kamerun, Malabarküste und China, die grösste der deutschen Missions-Gesellschaften. 2) Die Berliner (lutherische, Berlin I) seit 1824 (Süd-Afrika, China). 3) Die Rheinische, aus einer Vereinigung von zwölf Männern 1799 hervorgegangen (Bergische Bibel-Gesellschaft, Wupperthaler Traktat-Gesellschaft, Proselytenherberge in Düsselthal), 1828 entstanden (Süd- und Südwest-Afrika, Borneo, China, Sumatra, Nias, Kaiser-Wilhelmsland). 4) Die Norddeutsche, seit 1836 in Hamburg, seit 1847 infolge konfessioneller Spaltung in Bremen (Neuseeland und besonders die Sklavenküste mit Togo). 5) Die evangelisch-lutherische zu Leipzig (in Dresden 1819 Missionsverein, 1832 Missionsschule, 1836 Missionsseminar; 1844 nach Leipzig verlegt). Süd-Australien war das erste Feld, seit 1840 trat sie das Erbe der Halleschen Mission im Tamulenlande an. 6) Die Gossnersche (Berlin II), 1836 aus der Berliner Mission hervorgegangen, sandte ursprünglich nur Handwerker aus, seit 1858 geschieht die Leitung durch ein Kuratorium (Kolhs-Mission). 7) Die Hermannsburger (keine Gesellschaft) von LHarms, 1849 aus der Norddeutschen Missions-Gesellschaft hervorgegangen, streng lutherisch konfessionell (Natal, Indien, Australien, Neuseeland). 8) Die Schleswig-Holsteinische in Brecklum 1877 (Bustar in Zentral-Indien). 9) Die Neukirchener mit reformiert-freikirchlichem Gepräge seit 1882 (Java und Somaliland). 10) Allgemeiner evangelisch-protestantischer Missions-Verein 1884 (Japan). 11) Die Berliner Mission für Deutsch-Ostafrika (Berlin III) 1886; sie sendet nur studierte Theologen aus. 12) Die Gesellschaft für Innere und Äussere Mission im Sinne der lutherischen Kirche zu Neuendettelsau 1886 (Kaiser-Wilhelmsland). Die Evangelisch-lutherische Missions-Gesellschaft für Ost-Afrika in Bayern (1886) ist seit dem 12. Dezbr. 1892 mit der Leipziger vereinigt.

V. Evangelische Missions-Gesellschaften in Holland (Rotterdam), Frankreich (Paris), der Waadtländischen Freikirche,

der Waldenser, in Norwegen, in Schweden (staatskirchlich seit 1876), in Finnland.

Etwa $2^1/_2$ Millionen evangelische Christen sind aus den Heiden gewonnen. Bei 2500 Missionaren haben die englisch redenden Gesellschaften eine Jahreseinnahme von 46 Millionen Mark, die deutschen 700 Missionare und $3^1/_2$ Millionen Mark Jahreseinnahme; vom Welthandel haben jene 70 Prozent, alle andern Völker 30 Prozent, jene unermessliche Kolonialgebiete, die Deutschen sind erst kürzlich Eigentümer von Kolonieen geworden; dort geht Handel, Kolonie, Mission Hand in Hand, die Deutschen missionieren selbstlos aus rein religiösen Motiven.

§ 127. Ergebnisse der Missionsgeschichte für den Missionsbetrieb.

Ausser der schottischen und amerikanischen presbyterianischen und der amerikanischen episkopalen Freikirche treiben nur die Staatskirche in Schottland und die schwedische Landeskirche als solche Mission, alle andern Missionen sind Sache freier Vereine. Doch die Freikirchen selbst sind freie Vereine, die Mission der schottischen Staatskirche blüht durch die Konkurrenz der Freikirche, und die schwedische Mission ist klein und gering. Die Kirche kann die Mission der freien Vereine als ihre Lebensäusserung anerkennen, wenn sie die Pflicht der Bürgschaft des Bestandes übernimmt und das Recht der Mitwirkung und des bestimmenden Einflusses hat. Die Bedingungen zur Verkirchlichung der Mission sind in Deutschland wohl nur in Hannover gegeben.

Die Nachteile des Missionsbetriebs der freien Vereine liegen in der Zersplitterung der Kräfte, Vermehrung der Kosten und der Arbeit, in der Ungleichmässigkeit der Behandlung der Missionare und der heidenchristlichen Gemeinden u. s. w. Sodann in dem Mangel an Garantie für Selbigkeit der Lehre besonders in den nicht konfessionellen Gesellschaften; diese wird meistens von dem jeweiligen Inspektor abhängig sein. Die Ausbildung der Missionare ist sehr verschieden; der American Board und die englischen Missionen haben zahlreiche Theologen; die Hallesche verwendete bis ins 19. Jahrh. nur Theologen, zuerst auch die Leipziger, jetzt unter den Deutschen nur noch der Allgemeine evangelisch-protestantische Missions-Verein und Berlin III. Die übrigen geben ihren Missionaren seminaristische Ausbildung, jedoch in verschiedener Tüchtigkeit (vgl. Leipzig und Hermanns-

burg). Im Gegensatz zu der römischen Mission lernt der evangelische Missionar zuerst die Sprache des zu evangelisierenden Volks; die Bekehrung einzelner ist das erste Ziel, dann der Familien, Sammlung der Familien in Gemeinden, der Gemeinden zur Volkskirche. Finanzielle (Kirchensteuer) und kirchliche Verselbständigung der Gemeinden ist im Gegensatz zu Rom die Tendenz aller evangelischen Mission; die freikirchlichen Missionen eilen oft zu schnell dazu (Kamerun), die Brüdergemeinde hat allzu lange damit gezögert.

Mission und Kultur schliessen sich nicht aus; Bedingung und unmittelbare Folge der Mission ist immer ein gewisser Grad der Kultivierung des Volks. Dagegen kann die Verschiedenheit der Zwecke der Kolonisation und der Mission sich zu so scharfem Gegensatz steigern, dass die Missionierung durch ausländische Gesellschaften notwendig wird, um der Mission die unentbehrliche Unabhängigkeit zu bewahren.

Die Frucht der Pflege des Missionssinns in den heimatlichen Gemeinden besteht in der Erkenntnis vom Wert des Christentums, von der Notwendigkeit entschiedenen Glaubenslebens, in der Erweiterung des religiösen Interesses, in der Bewährung der Bruderliebe. Die Mittel jener Pflege sind vor allem lebendiger Missionssinn des Pfarrers, der auch in der Predigt sich kund zu thun hat, Missionsstunden nach sorgfältigster Vorbereitung, Missionsfeste, an denen sich nicht nur ein Missionar, sondern verschiedene Pfarrer mit sachlichen Ansprachen zu beteiligen haben. Von grossem Einfluss sind die jährlichen Missionskonferenzen in der Provinz Sachsen (seit 1879), Brandenburg (seit 1883), Pommern (seit 1885), auch Schlesien (seit 1883), in Thüringen und Königreich Sachsen (seit 1889) und die internationale, die sich alle 4 Jahre in Bremen versammelt. Auch die 15 studentischen Missions-Vereine pflegen das Interesse in erfreulicher Weise unter den künftigen Dienern des geistlichen Amts.

Zweites Kapitel.

Die evangelische Judenmission.

Litteratur: DELE ROI, Stephan Schultz. 1871. — Derselbe: Die evangelische Christenheit und die Juden. I. 1884. II. III. 1891. — Zeitschriften: Der Freund Israels (Basel). — Nachrichten des rh.-westf. Vereins f. Israel (Barmen). — Dibre emeth (Berlin seit 1845). — Saat auf Hoffnung (von FRDELITZSCH. 1864 — 1883, jetzt von FABER). — Nathanael, hrsg. v. STRACK seit 1885. — CFHEMAN, Art. Missionen unter den Juden in RE^2. 10 102—118.

§ 128. Geschichte der Judenmission.

Die religiöse Stellung der Christen zu den Juden ist anders als zu den Heiden. Aus diesen stammt die Christenheit, aus jenen das Heil, Christus; sie sind sein Stammvolk, seine Mörder, die widerwilligen Werkzeuge der Erlösung. Nicht weil der Juden noch eine Zentralstellung im Reiche Gottes wartete, ist Mission an ihnen zu treiben, sondern, weil sie Nichtchristen sind, noch dazu mitten in der Christenheit, und wegen ihrer sozialen Stellung. Die Gefahr dieser besteht 1) darin, dass die Juden, unter sich fest zusammenhangend, den christlichen Völkern untermischt, die Produktionskraft dieser zu eigenem Gewinn ausbeuten; seit der babylonischen Gefangenschaft sind die Unterdrückten die finanziellen Unterdrücker der Unterdrückenden gewesen; 2) darin, dass das Geschäftsleben demoralisiert wird und die jüdische Tagespresse und Belletristik Pietätlosigkeit und Unsittlichkeit verbreitet. Der moderne Antisemitismus ist daher wohl zu erklären, ob auch nicht zu rechtfertigen. Das Mittel der Bekämpfung ist vor allem die positive Erbauung der christlichen Gemeinde und die Kraftentfaltung des Evangeliums in ihrer Mitte (Mt 5 16).

Die beiden ersten Jahrhunderte der Kirche sind reich an Judenmission. Christus selbst, die Apostel (Act 21 20), auch Paulus (Rm 1 16 u. a. St.), Justin M. Dialogus, Tertull. adv. Jud. Nach der Niederwerfung der Empörung des Bar-Cochba (135 p. Chr.) wird der Mosaismus zum Talmudismus; je mehr Talmudjude, desto unzugänglicher für das Christentum. Das Mittelalter hat eine dreifache Bekehrungsmethode: Bestechung, Geldstrafen und Folter, Kontroversschriften (Gregor I Ep. lib. 4 26; 5 7; 9 85 vgl. Conc. Agath. [506] c. 34). — In Spanien verhalfen die zahlreichen Juden den Omajjaden zum Sieg wider die Westgoten, und bis etwa 1000 p. Chr. blühte die Judenschaft Spaniens an Reichthum und Gelehrsamkeit. Proselyten aus den Juden werden die eifrigsten Missionare (Julian vToledo im 7. Jahrh.). Durch den Proselyten Dominikanergeneral Raymund vPennaforte werden im 13. Jahrh. die Dominikaner die eifrigsten Judenmissionare (Disputation von Tordosa Febr. 1413 bis Nov. 1414). Doch schon von 1328 an treten heftige Verfolgungen gegen die Juden auf; 1413 und 1414 wandern 200 000 der reichsten und gelehrtesten Juden

zu den Mauren nach Afrika aus. Unter Ferdinand und Isabella nimmt die Inquisition die Bekehrung in die Hand. 1481 werden in Sevilla 2000 Juden verbrannt, und nach dem Fall von Granáda werden in majorem Dei gloriam 300 000 Juden aus Spanien vertrieben. — Nach thörichter Bevorzugung unter Ludwig dem Frommen werden vom 13. Jahrh. an die Juden in Frankreich schwer bedrängt, ihre Schriften verbrannt, und 1321 entsteht ein allgemeines Morden wider sie, weil man sie der Brunnenvergiftung anklagt. — In Italien bereichern sich die Päpste durch das Schutzgeld, das die Juden zahlen, aber geben sie im Carneval unglaublicher Verachtung und Misshandlung preis; seit dem 16. Jahrh. mussten sie wöchentlich oder monatlich eine christliche Predigt in der Kirche oder Synagoge hören, eine Einrichtung, die bis ins 18. Jahrh. in ganz Europa verbreitet blieb. — In England werden die Juden von Wilhelm d. Roten (etwa 1100) an bis Eduard I sehr geschützt; Proselytenhäuser werden erbaut und reich ausgestattet. Allein ihr Wucher und ihre Münzfälscherei veranlassten 1290 ihre Vertreibung aus England. — In Deutschland finden im Mittelalter nur Zwangstaufen und bei jeder Gelegenheit die blutigsten Verfolgungen statt. — Die Verhältnisse im Mittelalter dauern fort, bis nach Vorgang des Grossen Kurfürsten, des Toleranz-Edikts Josephs II (1782), der Religionsfreiheit in Nordamerika (1783) die französische Revolution 1791 die Emanzipation vollendete, aber auch den Juden in Frankreich eine verhängnisvolle Macht einräumte.

Anfänglich (1523, Bd. 29 45 ff.) ist Luther den Juden sehr wohlgesinnt, während die Landesfürsten ihr Schutzrecht wider die Juden arg missbrauchen; seine Erfahrungen an den Juden verkehrten Luthers Güte in Feindschaft und Hass (1543, Bd. 32 99 ff. 275 ff.), nur zum Morde forderte er nicht auf. Diese Gesinnung ging in die nachreformatorische Kirche über. Doch stiftete im 17. Jahrh. Esdras Edzard in Hamburg ein grosses Kapital für Judenbekehrung und die Proselyten; gelehrte aber sehr schwerfällige theologische Kontroversschriften entstehen in Menge. Im 18. Jahrh. (1736) tritt Landgraf Ernst Ludwig von Hessen-Darmstadt für die Juden ein durch Stiftung einer reich dotierten Proselytenanstalt, deren Fonds jedoch bald anderweitig benutzt wurden.

Der Pietismus befürwortete statt der Verfolgung der Juden

die Bekehrung derselben (Spener); Zinzendorf bemühte sich eifrigst um sie (SamLieberkühn, Waitz); in Halle wurde 1728 das Institutum iudaicum gegründet (StSchultz), das bis 1792 bestand, aber in neuerer Zeit in Leipzig, Berlin und Greifswald neue Sprossen treibt.

Von Lessing und seinem Freunde Moses Mendelssohn datiert eine Reformbewegung unter den Juden, welche diese vom Talmud löst und sie teils zum Christentum, teils zum edleren Humanismus, teils zur Irreligiosität führt. Zu Anfang des 19. Jahrh. entstand in England aus apokalyptischen Motiven ein lebhafte Bewegung für Judenmission (London Palästinaplatz) unter dem Protektorat des Herzogs von Kent (Vaters der Königin Viktoria); fünf grosse Gesellschaften (der englischen Staatskirche, der schottischen Staats- und der Freikirche, der Presbyterianer und der Dissenters) und zahlreiche kleinere senden ihre Boten in alle Welt zur Bekehrung der Juden. In Deutschland sind Gesellschaften seit 1822 in Berlin, seit 1844 der Rheinisch-Westfälische Verein in Köln, seit 1841 der evangelisch-lutherische Zentral-Verein in Leipzig; FrDelitzsch hat das N. T. meisterhaft ins Hebräische übersetzt. In neuerer Zeit zieht die judenchristliche Bewegung in Bessarabien unter Rabinowitsch die Aufmerksamkeit auf sich. Im ganzen bestehen etwa 20 Gesellschaften mit 280 Missionaren und einer Million Mark Jahreseinnahme, wovon auf England 240 Missionare und 750000 Mark kommen. Dennoch fallen von den etwa 630 jährlichen Konversionen 465 auf die russische Kirche, obgleich diese keinerlei Judenmission betreibt, wohl aber mit Bedrückung der Juden und Belohnung der Konvertiten agitiert. Diese Mittel haben augenscheinlich den äusserlich besten Erfolg. Der Wert der Konversionen liegt also nicht in der Zahl, sondern in den Motiven.

§ 129. Ergebnis der Geschichte für den Betrieb.

1) Meist englische und freikirchliche Gesandte treiben Judenmission. Diese sind Fremdlinge in den Landeskirchen, innerhalb deren sie arbeiten, und die Proselyten bleiben ebenfalls Fremdlinge darin; aus der festgeschlossenen Gemeinschaft der Synagoge treten sie meist zu dauernder Isoliertheit heraus.

2) Das natürlichste Verhältnis würde sein, dass die Kirche

selbst durch ihre Diener an den in ihrer Mitte lebenden Juden Mission triebe.

3) Der Pfarrer ist der geborene Judenmissionar; die Proselyten finden durch ihn in seiner Gemeinde die Heimat und den Anschluss, dessen sie bedürfen.

4) Besondere Judenmissionare sind nur für solche Gegenden korrekt, in welchen eine dichte Judenbevölkerung ohne Einfluss und Einwirkung landeskirchlicher Gemeinden sich findet.

VI. Teil.

Die Lehre vom Kirchenregiment oder Kybernetik.

Litteratur: Corpus iuris canonici. Ed. Lips. II post AemlRichteri curas ed. AemilFriedberg. Leipzig 1879—81, 2 Bde. in 4°. — Die Lehrbücher des katholischen und evangelischen Kirchenrechts von Richter-Dove-Kahl, Friedberg, vSchulte, Mejer, Hinschius, Frantz, Zorn u. a. — JWFHöfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchen-Verfassung. ³Erlangen 1853. — FLSteinmeyer, Der Begriff des Kirchenregiments. Berlin 1879. — ÄmilLudwRichter, Geschichte der evangelischen Kirchen-Verfassung in Deutschland. Leipzig 1851. — OMejer, Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen. Hannover 1889. — Derselbe, Zum Kirchenrechte des Reformationsjahrhunderts. Drei Abh. Hannover 1891. — RSohm, Kirchenrecht. 1892. — MaxGoebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche. 3 Bde. Coblenz 1849—61.

Erster Abschnitt.

Prinzipieller Teil.

Erstes Kapitel.

Die Notwendigkeit und die Aufgaben des Kirchenregiments.

§ 130. Die Notwendigkeit des Kirchenregiments.

Das Haupt und der König der Kirche ist Christus; d. h. nur Christi Wort und Wille hat Gültigkeit (auch Geltung?) in der Kirche, den Weg und das Ziel der Kirche sowie die Mittel zu bestimmen, durch welche auf gegebenem Wege das Ziel erreicht werden soll. Da Christi Wille nicht in einem Gesetzeskodex gegeben, sondern in Christo selbst vorhanden ist, so setzt die Königsherrschaft Christi voraus: 1) dass Christus wirkungskräftig und thätig ist, nach Massgabe seiner Offenbarung im Fleisch; 2) dass die Kirche (Gemeinde), welche regiert wird und werden soll, Christo angehört. Zeichen und Zeugnis

davon ist die Taufe; das die Angehörigkeit an Christo bezeichnende Prädikat ist die Heiligkeit der Kirche in allen ihren (getauften) Gliedern. Die Angehörigkeit der Kirche an Christo bezeichnet die Voraussetzung seiner Herrschaft über die Kirche (sein göttliches Recht, sie zu beherrschen), aber auch das Ziel seiner Herrschaft. Als Voraussetzung ist sie die Bezeichnung für das, was Christus in Wort und Geist an der Gesammtheit der Getauften durch ihre Geburt in der Gemeinde, Taufe, Erziehung, Beeinflussung durch christliche Umgebung u. s. w. gethan hat; als Ziel der Herrschaft Christi bezeichnet die Angehörigkeit an Christo den Zustand, in welchem die Gültigkeit seines Willens zur Geltung seines Willens geworden und in der Kirche nichts ist, was nicht thatsächlich seinem Willen gemäss ist.

Die Königsherrschaft Christi wird vollführt dadurch, dass Christus seine Kirche durch sein Wort und seinen Geist 1) zur vollen Erkenntnis seiner Heilswohlthat und seines Willens führt, so dass sie auf grund der Erkenntnis Christi weiss, welches sein Wille in jeder Lage ihres Lebens sei; 2) dass Christus durch sein Wort und seinen Geist seine Kirche zum Wollen seines Willens führt.

Weil Christus Haupt und König seiner Kirche ist, so kann der Natur der Sache nach jedes menschliche Regiment der Kirche nur unter der Bedingung ein Recht des Bestands haben, dass es sich als Mandatar Christi weiss, d. h. Christo zu dienen und Christi Willen zur Geltung zu bringen willens ist. Weil aber der Wille Christi nur in der Kirche und von der Kirche selbst erkannt und gewollt werden kann, weil ferner in dem Verhältnis der Kirche zu Christo weder irgend eine Gemeinschaft von Menschen (Hierarchie) noch einzelne Personen (Papst oder Summus episcopus) der Kirche übergeordnet sind, so ist die Kirche selbst Trägerin des Kirchenregiments und alle kirchenregimentlichen Ämter sind Mandate der Kirche, der Gemeinde. Analog dem geistlichen Amt setzt die Kirche auch das Kirchenregiment aus sich heraus, damit es sie regiere. Allein hiermit wird nicht gefordert, dass die Kirche (Gemeinde) die Träger wie des geistlichen Amts so des Kirchenregiments formeller Weise selbst sich erwähle; nur dies ist gefordert, dass das Regiment so geführt werde, dass die Kirche darin ihre eigene Thätigkeit zu erkennen vermöge, dass also nicht dem Wesen

der Kirche fremdartige Gesichtspunkte in dem Regiment massgebend sind, und die Kirche nicht in den Dienst fremdartiger (politischer) Interessen gezogen oder dazu missbraucht werde.

Die Notwendigkeit menschlichen Kirchenregiments ergiebt sich aus dem Wesen der evangelischen Kirche als einer Gemeinschaft; weil keine menschliche Gemeinschaft um der Ordnung willen ohne Leitung bestehen kann, so ist irgend eine Leitung notwendig, ob sie auch nur in dem sensus communis der Glieder bestände. Die Notwendigkeit menschlichen Kirchenregiments ist somit praktischer Art, eins mit der Notwendigkeit der Ordnung. Aus den Thatsachen, dass die Kirche (Gemeinde) in ihrem Personalbestand fortwährend wechselt, dass sie ferner in ihren Anschauungen und Bedürfnissen, Ordnungen und Rechtsverhältnissen abhängig ist von ihrer jeweiligen Zeit, sowie von anderen gleichzeitigen sittlichen Gemeinschaften, besonders von dem Staate, ergeben sich

§ 131. Die Aufgaben des Kirchenregiments

ad intra und ad extra. Die Aufgabe des Kirchenregiments ad intra ist begründet in dem Verhältnis der Unsichtbarkeit der Kirche zu ihrer Sichtbarkeit, genauer: in ihrer Lebensaufgabe, dass ihr Wesensgehalt in allen ihren Gliedern das Bestimmende werde. Die Aufgabe der jurisdiktionellen Befugnisse besteht darin, dass die Gemeinde (Kirche) vor solchen Anschauungen, Grundsätzen, Lebensgewohnheiten in ihrer eigenen Mitte geschützt werde, welche die Erfüllung ihrer Lebensaufgabe gefährden. Die Idee des Eingreifens des Kirchenregiments ist nicht die der Strafe des Übelthäters, sondern die des Schutzes der Gemeinde, daher aber auch nur anwendbar bei öffentlichen Ärgernissen. Der Unterschied der jurisdiktionellen Thätigkeit des Kirchenregiments und der seelsorgerlichen Massnahmen des Pastors ist zu beachten. Je wirkungsvoller die Stellung des Betroffenen ist, desto energischer muss die Reaktion des Kirchenregiments sein (censura mutua des Presbyteriums in den reformierten Kirchenverfassungen nach Vorgang der Waldenser). Die administrativen Befugnisse des Kirchenregiments haben es mit den sachlichen Dingen zu thun, die zu erhalten und den Verhältnissen entsprechend weiter zu bilden sind, damit sie der Lebensaufgabe

der Kirche zu dienen vermögen. Die legislativen Aufgaben des Kirchenregiments setzen die Normen fest für die jurisdiktionellen und administrativen Thätigkeiten; nicht dieselben Organe bethätigen sich in der Jurisdiktion, Administration, Legislation, aber alle diese Organe sind Organe des Kirchenregiments.

Die Aufgaben des Kirchenregiments ad extra betreffen das Verhältnis der (Partikular-)Kirche zu anderen (Partikular-)Kirchen und besonders zum Staat. Hinsichtlich dieses Verhältnisses giebt es verschiedene Arten von Partikularkirchen, nämlich

Die Freikirche a) in religiöser Bedeutung des Worts; im Gegensatz zur Volkskirche kennt sie geborene Mitglieder nicht, nur Mitglieder kraft freier Selbstentscheidung. Dies ist ihre Kraft, die der Volkskirche die feste kirchliche Sitte. Zur Gesunderhaltung der Volkskirche gehört übrigens auch stets ein gewisses Mass der Selbstentscheidung, weil sonst die Sitte zur mechanischen Gewöhnung zu werden Gefahr laufen würde. Der Freikirche darf es nie an fester Sitte fehlen, weil andernfalls jede Generation von vorn wieder anfangen müsste. In der freien apostolischen Proselytenkirche fehlt es daher nicht an volkskirchlichem Element (I Kor 7 14; Kol 3 18 ff.; Eph 6 1 ff.); b) in kirchenpolitischer Beziehung; ihr Zeichen ist die Unabhängigkeit vom Staat. Der Gegensatz ist die germanische Landeskirche (seit 1526 und 1555), bezw. Staatskirche. Sofern in der Landeskirche die Grenzen des Staats und der Kirche zusammenfallen, ist der Gegensatz der Landeskirche die Konfessionskirche. Die Staatskirche ist die privilegierte Landeskirche.

Die Macht der Freikirche ist die Beweglichkeit und Entschiedenheit ihrer Glieder; ihre Gefahr dogmatischer und liturgischer Konservatismus, der zur Erstarrung führt, und die Tendenz, den Staat religionslos zu machen. Die Macht der Landeskirche ist ihre Unentbehrlichkeit für den christlichen Charakter des paritätischen Staates und ihre Beeinflussung desselben; ihre Gefahr die Verquickung von Religion und Politik und der Mangel an Selbständigkeit, da sie nur so weit gewertet zu werden pflegt, wie ihre sittliche Wirkung den gegenwärtigen Zwecken des Staats entspricht.

Zweites Kapitel.

Die Gestaltung des Kirchenregiments.

§ 132.

Ist eine bestimmte Form des Kirchenregiments, bezw. der Kirchenverfassung göttlich geboten? Die römische Kirche behauptet es von ihrer Hierarchie. Formell auf römischem Irrwege befindet sich 1) die reformierte Kirche: weil Christus das Haupt der Kirche und weil die heil. Schrift der Gesetzeskodex Christi sei, so sei die apostolische Gemeindeverfassung das bleibende Normalstatut. Allein a) die in Eph 4 11; Rm 12 7; I Kor 12 28; I Tim 5 17 genannten Ämter der apostolischen Kirche werden sehr wesentlich reduziert; b) die Lehre, welches die göttlich gebotene Verfassung sei, ist völlig schwankend. Calvin Inst. chr. rel. IV, cap. 3 § 4—8; cap. 11 (ebenso Conf. Belg. und Conf. Gall.) hat drei Ämter: ministerium verbi, disciplinae, caritatis; in seinen Ordonnances ecclés. vier: pasteurs, docteurs, anciens, diacres. a Lasco: Älteste 1) die arbeiten am Wort und an der Lehre, 2) die Zucht üben — und Diakonen, ausserdem Superintendenten. Die Weseler Synode 1568 hat statt der docteurs der Ordonn. eccl. das neue Amt der prophetae mit neuem Inhalt; c) für die verschiedenartigen Synodalordnungen verzichtet die reformierte Kirche auf den Schriftbeweis. 2) Denselben Irrweg schlägt Luther ein in der Schrift vom Jahre 1523: *„dass eine chr. Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht hat, alle Lehre zu urteilen, Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift“* (22 140 ff.; vgl. 24 274 ff.); aus dem allgemeinen Priestertum leitet Luther Verfassungsrechte und -pflichten der souveränen Gemeinde ab. Aber a) es ist dies nur eine vorübergehende Privatmeinung; C. Aug. 28 und Apol., Witt. Ref. 1545 sind bereit, die römische Episkopalgewalt anzuerkennen. b) Das allgemeine Priestertum ist ein religiöses, nicht ein kirchenordnungsmässiges Prinzip. Es beruht auf der Taufe und betrifft den Einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott; es verbietet nur die Hierarchie, welche nicht aus der Gemeinde Christi ihre Autorität schöpft.

Grundsatz ist, dass die Form des Kirchenregiments bzw. die Verfassung für die evangelische Kirche prinzipiell gleich-

gültig ist; die Verfassung und das Regiment ist das beste, durch welches dem Worte Gottes am besten Raum geschafft wird, und unter dem die evangelische Kirche am besten sich erbauen kann. Die drei Faktoren der geschichtlichen Entwicklung, der praktischen Erfahrung, der gegenwärtigen Zweckmässigkeit entscheiden, welches die beste Form sei.

Weil das Kirchenregiment lediglich der Erbauung der Kirche zu dienen hat, so ist zu fordern 1) von den Organen des Kirchenregiments, dass sie ein auf dem Glauben ruhendes Verständnis für die Aufgaben der Kirche, dieselben religiösen und sittlichen Qualitäten wie die Träger des geistlichen Amts haben, vor allem lediglich der Kirche dienen wollen; 2) von den Trägern des Amts und allen Gliedern der Gemeinde, dass sie nach der Norm des göttlichen Willens den Willen des Kirchenregiments beurteilen, nicht aber beides identifizieren.

Zweiter Abschnitt.

Geschichtlicher Teil.

Erstes Kapitel.

Die deutsch-reformierten Kirchen.

§ 133. Im Kirchengebiet Zwinglis.

In der Kirche Zwinglis tritt der soziale Charakter der reformierten Kirche (Kirchenzucht im Interesse der Heiligkeit der Kirche) sofort hervor, aber auch die Vermischung von Staat und Kirche; denn der nationale und der religiöse Verfall in Zürich sollten und konnten nur mit einander geheilt werden. Schon seit 1520 hat der Rat das Kirchenregiment in der Hand, und Zwingli ist das principium movens. Gleichwohl will Zwingli die Kirche und ihre Selbstregierung nicht beeinträchtigen; der Rat handle nur anstatt *„gemeiner kylchen“* provisorisch, aber das Provisorium wird ein Definitivum zum Verderben des Staats und der Kirche. — Das Kirchenregiment und die strenge Sittenzucht steht lediglich dem Rate zu; staatliche und kirchliche Beamte sind dessen Mandatare. Streng kirchlich gedacht ist die zweimal jährlich tagende Synode (seit 1528), die aus sämmtlichen Pfarrern besteht, mit ihrer von den Waldensern stammenden censura mutua. Gemeindedepu-

tierte durften dort Klage gegen ihre Pfarrer führen. Das geschah bald nicht mehr, und die Synode wurde eine Pfarrerkonferenz. — 1528 traten Bern, Schaffhausen und 1529 Basel zu Zürich, die Züricher Reformation wird helvetisch; seit 1525 schlossen sich viele oberdeutsche Städte an Zwingli an, er wird deren Wortführer gegen kaiserliche und päpstliche Macht, der nationale Reformator wird ein Kirchenreformator. 1528 wird in Zürich der *„heimliche Rat"* als Zentralorgan aller politischen Massnahmen eingerichtet, und Zwingli ist dessen Seele. Durch religiöse Motive geleitet tritt der Staat Zürich erobernd auf nach aussen, gewaltsam nach innen; im Kriege gegen die Fünfkantone wird Zürichs Macht vernichtet und Zwingli fällt in der Schlacht bei Kappel am 11. Oktober 1531. — Das die Frucht der Vermischung von Staat und Kirche in Zürich. Schon 1532 reichten Leo Judae und Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger zur Trennung von Kirche und Staat dem Rat die Züricher Prädikantenordnung ein, welche sofort eingeführt ward. Dem Hauptzweck derselben, der Kirche tüchtige Pfarrer zu sichern, diente 1) die Erneuerung des Examenwesens, der Wahl und Ordination, der Verpflichtung; 2) die Neuordnung der (Pfarrer-)Synode mit ihrer censura mutua und ihrer Entscheidung über Lehre und Leben der Pfarrer. Der Rat bleibt Träger des Kirchenregiments, die Pfarrer sind Mandatare des Rats in allen Sachen der Verwaltung und Jurisdiktion. Die Gemeinde hat nur Vertretung in den Sittengerichten, eventuell durch Delegierte in den Synoden.

§ 134. Im Kirchengebiet Calvins, a Lascos, des Niederrheins und der Pfalz.

In der Kirche Calvins ist zu unterscheiden die Verfassungsvorschrift in seiner Institutio chr. rel. (IV 3 u. 11) von der in seinen Ordonnances ecclésiastiques von 1541 und 1542; nur diese hatten vorbildlichen Einfluss. Vier Ministerien sind in den Gemeinden: pasteurs, docteurs, anciens, diacres. Die höchste Verwaltungsbehörde ist la vénérable Compagnie (Pfarrer und Professoren der Akademie), die Studien-, Kultus-, Wahlbehörde, deren Hauptgeschäft die wöchentliche censura mutua ist. Ihr zur Seite la Seigneurie ou Consistoire i. e. Presbyterium (Pfarrer und 12 Älteste), das auf grund regelmässiger Hausbesuche strengstes Sittengericht übt von geheimer Rüge

bis zur öffentlichen Kirchenbusse durch das Konsistorium, bis zur obrigkeitlichen Strafe. Les diacres (procureurs und hospitaliers) besorgen die Armen und Kranken in ihren Häusern und in Anstalten. — Bei der Wahl aller Beamten ist die Gemeinde nur durch ihr Vetorecht beteiligt; die Staatsgewalt hat die Wahlen völlig in der Hand. — Dieselbe Vermischung von Staat und Kirche, wie ehedem in Zürich und fast mit demselben Misserfolg. Den französischen freien Einzelgemeinden dagegen giebt Calvin absolute Selbstverwaltung auf breitester Grundlage. Doch zeigt auch hier die weitere Entwicklung calvinischen Kirchenwesens nicht die Tendenz auf Massenherrschaft, sondern auf die Herrschaft des göttlichen Worts durch bekenntnistreue Gemeindeglieder. Der Versuch des Jean Morely, 1562, die Kirchenzucht demokratisch verwalten zu lassen, wurde ernst zurückgewiesen.

Für die niederländische Fremdengemeinde in London führte Joh a Lasco 1550 unter dem Titel *Forma ac ratio* etc. (Richter 2 99—115) eine Kirchenverfassung ein, in welcher die Kirchenzucht unter Teilnahme der ganzen Gemeinde die alles überwiegende Hauptsache war. Er kennt nach Gottes Wort Älteste, deren ein Teil (Bischof = Hirte = Lehrer) das Wort verwaltet, der andere Teil (Regenten) dem ersten zur Seite für die dem Worte Gottes entsprechende Ordnung der Gemeinde sorgt; Diakonen, die für die Armen der Gemeinde sorgen; einen Superintendenten (Superattendent), welcher die Oberleitung der ganzen Gemeinde hat. Diese alle bilden eine Korporation (noch nicht unter dem Namen Presbyterium). Die Wahlhandlung wird mit einem Fasttag und mit Abendmahlsfeier eingeleitet; die weitere Wahl thätigt die ganze Gemeinde, die engere das Presbyterium, doch mit Einspruchsrecht der Gemeinde. Nach Bekenntnis und Gelübde treuer Amtsführung werden die Erwählten (Pastoren, Regenten, Diakonen, Superintendenten) unter Handauflegung des ganzen Presbyteriums ordiniert. — In der Kirchenzucht wird die heimliche von der öffentlichen unterschieden; jene ist Pflicht jedes Gemeindeglieds an allen andern und verläuft genau nach Mt 18 15—17 und mündet eventuell in die öffentliche, welche das Presbyterium handhabt; sie durchläuft danach eine lange Stufenreihe bis zur „*Abschneidung*“, von welcher nur durch öffentliche Busse „entbunden“ werden kann.

Über Wesel ist die K.O. a Lascos modifiziert durch die Synode von Wesel 1568 nach dem Niederrhein gedrungen. Schon 1559 (Paris) hatten die französischen Gemeinden sich in Provinzial- und Generalsynoden unter Anerkennung der Ältesten und Diakonen als wesentlicher Glieder derselben vereinigt; in Nimes kamen Kreissynoden (Colloques) hinzu. Auch nach der Weseler Synode ist die grundlegende Einheit die Gemeinde; der einzelne Christ gilt so viel, wie die Gemeinde ihn gelten lässt, und alle Gemeinden haben denselben Wert. Sie schliessen sich in Klassen, Provinzial- und Generalsynoden zusammen; an der Spitze der Einzelgemeinde steht das Presbyterium (Senat, Kirchenrat, Konsistorium etc.) mit vier Beamtenklassen wie Calvins Ordonnances, doch so, dass an Stelle der Docteurs die „Propheten" treten, eine Kombination von Einrichtungen Zwinglis und aLascos. Die „Prophezey" Zwinglis bestand in täglicher Schriftauslegung durch einen Prediger, die aLascos in wöchentlicher Interpellation der Prediger durch einen Gemeindevertreter, die Weseler in wöchentlicher Schriftauslegung durch begabte Gemeindeglieder; überdies wurden Gemeindediakonissen angestellt. Ergänzend bestimmte die Emdener Synode 1571 die Wahl der Prediger durch das Presbyterium und die Klasse, die der Ältesten und Diakonen durch Kooptation.

Die Beschlüsse von Wesel und Emden liegen der Kirchenverfassung von Cleve, Jülich, Berg und Mark im 17. Jahrh. zu grunde (KSNETHLAGE, Die älteren Presbyterial-Kirchenordnungen der Länder Jülich, Berg, Cleve und Mark[2] 1850) und haben teilweise die Rhein.-Westf. K.O. 1835 beeinflusst, z. B. in der Unterscheidung von Pfarrgenossen und Gemeindegliedern. Im Gemeindeleben spürbar noch heute ist die Unterscheidung von heimlichen (d. h. unter dem Kreuz stehenden, von Aachen, Köln, Neuss her gegründeten) und den öffentlichen (anerkannten von Wesel, Duisburg und der Ruhr her gegründeten) Gemeinden, jene mit freikirchlichem, diese mit landeskirchlichem Typus, infolge dessen innerhalb der Einzelgemeinde bis heute „Feine" und „Grobe" unterschieden werden. In beiden Arten von Gemeinden waltete strenge Kirchenzucht; das Regiment der Kirche, d. h. der Gemeinde, übte das Presbyterium, das durch Kooptation oder durch die Gemeinde auf Vorschlag der Doppelzahl seitens des Presbyteriums gewählt wurde. Das Amt der Pres-

byter galt als geistliches Amt, so dass sie in Verhinderung des Predigers den öffentlichen Gottesdienst leiteten, mit dem Prediger *„Hausbesuchung"* und spontane Krankenbesuche machten. Mindestens monatlich fand in der Konsistoriensitzung censura mutua statt. Die Predigerwahl geschah entweder durch die ganze Gemeinde (a Lasco) oder deren Deputierte oder durch das durch Zuziehung der früheren Presbyter zum *„grossen Kirchenrat"* verstärkte Presbyterium ohne irgend eine staatliche Einmischung, doch unter Leitung der *„Klasse"*. Die kirchlichen Instanzen sind: Gemeinde, Klasse, Provinzialsynode, Generalsynode.

Ein lutherisch-landeskirchliches Gepräge hat die Kirchenratsordnung Friedrichs III von der Pfalz (1564), nach welcher der Kurfürst durch seinen Kirchenrat die Kirche unumschränkt regiert. — Unter Butzers Einfluss (Strassburg, Zürich) wurde in Hessen 1539 in der Ziegenhainer Kirchenzuchtsordnung das Institut der Ältesten (Presbyter) als Gehilfen des Pfarrers in Kirchenzucht und Seelsorge, doch auch zur Beaufsichtigung und Verteidigung des Pfarrers eingeführt, nachdem 1537 das Kirchenregiment und ein Teil des Gemeinderegiments in die Hände von sechs Superintendenten gelegt war; im übrigen blieb der Pfarrer Regent der Gemeinde. Die censura mutua wurde erst 1630 (zu spät) nachgeholt. Die 1537 eingeführten Diözesansynoden bestanden nur aus Pfarrern.

Zweites Kapitel.

Die deutschen lutherischen Landeskirchen.

§ 135. Die Entstehung der landesherrlichen Kirchengewalt.

Das Landeskirchentum und die landesherrliche Territorialgewalt über die Kirche datieren aus dem Mittelalter. Seit dem Tage von Tagliacozzo 1268 zerfiel die kaiserliche Macht; die Fürsten sind Träger der Staatsidee. Ehedem von den Päpsten wider die Kaiser gestärkt nehmen sie seit Mitte des 14. Jahrh. (Kurverein zu Rense 1338; Goldene Bulle 1356) die kirchliche Territorialgewalt in Anspruch, bis ins 15. Jahrh. nur über Klöster, einzelne Kirchen und Stiftungen, seit dem 15. Jahrh. die landesherrliche Obmacht auch über die Landeskirche.

Die Reformation fand das Verhältnis der Landesfürsten zu den Landeskirchen vor; die landesherrliche Staatsgewalt

kam in Konflikt mit dem bischöflichen und päpstlichen Kirchenregiment. Luther und die Seinen werden 1521 in den grossen Bann gethan; der Kaiser als advocatus ecclesiae verhängt demgemäss (so seit Friedrich II 1213 und 1219 und Heinrich VI 1230) die Reichsacht, doch — nur in Deutschland möglich — erst nach Luthers Verhörung in Worms. Die evangelischen Landesherren führten kraft ihrer kirchlichen Territorialgewalt das Edikt des Kaisers nicht aus, und der Reichstag von Speier 1526 gab ihnen freie Hand zur Förderung der evangelischen Sache.

Luther weist 1520 („An den christlichen Adel") alles Regieren der weltlichen Obrigkeit zu, 1523 („Von weltlicher Oberkeit") scheidet er völlig Staat und Kirche, seit 1525 setzt er die unter Gottes Wort sich beugende Obrigkeit zum Wächter der zweiten und auch der ersten Tafel (*Magistratus custos non solum secundae tabulae, sed etiam primae* — Melanthon) —, alles nach praktischen Impulsen, die ihn 1525 veranlassen, den Kurfürsten für Dotation von Pfarrstellen zu erwärmen, Anfangs 1526 ihn aufzufordern, einerlei Predigt im Stift zu Altenburg zu fördern, am 22. Nov. 1526 eine Visitation der Kirchen zu fordern. Luther begründet dies mit der Pflicht der Obrigkeit, für die Jugend zu sorgen, und mit der landesherrlichen Kirchengewalt. Gleichwohl stellt Luther 1528 und 1538 (Vorrede zu dem Unterricht der Visitatoren) diese in Abrede und verpflichtet den Kurfürsten zu der Thätigkeit des Bichofsamtes „*aus christlicher Liebe und um Gottes willen*", während er 1539 dem Herzog Heinrich von Sachsen das ius reformandi bedingungslos zuschreibt. Dadurch lenkt Luther in die Spur des Brenz u. a. ein, und es wird Grundsatz, dass alles über die potestas ordinis Hinausliegende der landesherrlichen Kirchengewalt anheimfällt, deren Organe die Superintendenten (zuerst 1525 in Stralsund) und seit 1539 (in Sachsen) die Konsistorien sind.

§ 136. Der Summepiskopat.

Nach OMejer u. a. ist der Summepiskopat in allen Dingen, welche jenseit der potestas ordinis liegen, dem Landesherrn als Oberhaupt des Staats zufallend, nach Äm LRichter hat die staatliche Obrigkeit das Aufsichtsrecht und die custodia secundae tabulae, die Kirche prinzipiell das Selbstregiment und der evangelische Landesherr das ius episco-

pale als Accessum der Krone, unter der Voraussetzung, dass er dies Recht durch seine Organe im Sinn und Geist der Kirche übe. Im 16. Jahrh. ist die Staatsgewalt überhaupt theokratisch gedacht, und jeder Gedanke liegt fern, als ob die Ausübung derselben über die Kirche diese unter eine fremde Macht beuge, auch wo die Landstände mit zu reden haben. Im Tract. de Pot. et Prim. Papae § 54 werden in dankbarer Pietät die *reges et principes* die *praecipua membra ecclesiae („verdienstvoll und einflussreich")* genannt und ihnen als solchen das Kirchenregiment übertragen, obgleich der theokratische Staatsgedanke in concreto dasselbe der Staatsgewalt übertrug. Unter der Voraussetzung, dass die evangelischen Landesherren als Schirmherren der Kirche stets für den evangelischen Glauben einstehen werden, ist der Summepiskopat als namens der Kirche wirkend für die Volks- und Landeskirchen zu rechtfertigen, selbstverständlich nicht durch Wort Gottes und Sakrament, sondern in äusserlichen Dingen iure humano et vi humana. Grundlegende Gesichtspunkte sind: 1) das landesherrliche Kirchenregiment ist ein Dienst in der Kirche; 2) der Landesherr muss das göttliche Wort als unbedingt massgebend für die Führung seines Regiments anerkennen; 3) das Recht der selbständigen Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten schliesst das Staatsregiment durch politische Behörden im Interesse politischer Parteien aus; 4) die jetzige konstitutionelle Monarchie fordert die Vertretung der Gesammtkirchengemeinde durch Synoden; 5) die Aufgabe des landesherrlichen Kirchenregiments ist es, die Stetigkeit der kirchlichen Entwicklung zu vertreten; 6) bei Konflikten der Kirche mit dem Staat oder andern Kirchen hat die Aktion vor allem der Landessynode zuzufallen; 7) die Konsistorien sind stets als Organe des landesherrlichen Kirchenregiments anzusehen. — Das Kirchenregiment in den Städten ist ganz nach Analogie desselben in den Monarchieen gebildet; der „Rat" hat es in der Hand, und nach den politischen Rechten der Bürgerschaft richtet es sich, ob und inwieweit diese am Regiment teilhaben.

§ 137. Der Lehrstand und die Gemeinde im 16. Jahrhundert.

Nach reformatorischer Anschauung sind die Pfarrer zweifellos die Leiter (rectores) der Gemeinden; doch nur durch das Wort Gottes, das sie der freien Annahme darbieten (Luther an den

Rat von Danzig bei DEWETTE 2 657), haben sie zu regieren, und die Gemeinde, wie sie die Pflicht hat, dem Worte Gottes zu gehorchen, so hat sie auch die Pflicht, den Gehorsam zu verweigern, sobald contra evangelium gelehrt wird (so Tract. de Pot. et Prim. Papae 26; Apol. 10 17; 14 20. 21 MÜLLER 333. 234. 289 f.).

Am äussern Kirchenregiment hat der Lehrstand als solcher keinerlei Anteil; nach ihrer Wahl berufen die Fürsten Theologen als Sachverständige, aber wissen sich nicht an ihr Urteil gebunden; mit Erfolg widersetzen sich die Pfarrer der Kirchenordnung von 1558 in Preussen, weil sie dem Wort Gottes widerspreche, aber wider den Willen der Pfarrer wird in Kursachsen 1580 die neue Kirchenordnung nebst der Konkordienformel eingeführt, ohne dass von Rechtsverletzung die Rede war.

Ausnahmen sind: Pommern, wo von 1541—1593 die Pfarrersynoden das Kirchenregiment teils mit, teils ohne Erfolg in Anspruch nahmen, — und Hessen, wo unter Butzers Einfluss (1532) 1537 sechs Superintendenten als Träger des Kirchenregiments mit voller bischöflicher Gewalt eingesetzt wurden; bei Vakanzen wählen die übrigen Superintendenten aus drei durch die Pfarrer des vakanten Bezirks Vorgeschlagenen den Ersatzmann, ein Recht, das auch unter völlig andern Verhältnissen, allerdings modifiziert, bis heute den Pfarrern geblieben ist. Diözesansynoden hielt jährlich jeder Superintendent mit seinen Pfarrern, Generalsynoden alle Superintendenten jährlich mit je einem Diözesanpfarrer am Sitz des Fürsten ab. Die Erbvereinigung 1568 vermehrte die Generalsynodalmitglieder durch theologische Professoren aus Marburg und *fürstliche Räte*, und der Landgraf behielt sich vor, *„durch die Unsern"* Superintendenten und Pfarrer wenigstens alle drei Jahre visitieren zu lassen; das der Übergang zur reinen Konsistorialverfassung 1610.

Die Gemeinden haben lediglich die Pflicht, den Synoden, den Landesherren, den Konsistorien zu gehorchen. Das Gemeindegut ist Eigentum der Kirchenstiftung, deren Vertreter sind die Kirchenväter u. dergl., damit die Gemeinde die kirchlichen Bedürfnisse decke; nur bei der Rechnungslegung sind die Parochianen beteiligt. Das Recht der Gemeinde zur Pfarrerwahl verteidigt Melanthon 1536 und 1540 (Corp. Ref. 3 184; 4 544); in praxi schrumpft es zum Vetorecht (zuerst Württemb. K.O. 1559) zusammen, bis auch das einschläft. — Lediglich Thesis bleibt die Pflicht der Gemeinde, über falsche Lehre

zu urteilen (auch Regensburger Artikel 1541), und ihr Recht, an den zukünftigen Synoden teilzunehmen. — Die Art. Smalc. 3 9 kennen nur den kleinen Bann in Ausschliessung vom Sakrament und anderer Gemeinschaft der Kirche; das *„Wittemberger Bedencken der Consistorien halber"* 1538 will auch bürgerliche Strafe mit dem Bann verbinden, noch schärfer die *„Constitution vnd Artickel des Geistlichen Consistorij zu Wittembergk"* 1542. Der kleine Bann ist nach C. A. 28; Tract. de Pot. et Prim. Papae § 60 den Bischöfen = Pfarrern (ebenso § 24. 68 vgl. jedoch § 74: ecclesia = pastores im Gegensatz zu den monarchischen Bischöfen) übergeben, die aber namens der Gemeinden ihn ausüben. Luther (Von den Schlüsseln 1530 [31 126 ff. 175 ff.], ebenso 1539 [59 162]) und Melanthon (C. R. 3 965; 4 548) wollen die Gemeinde beteiligen. Es ist zu unterscheiden die seelsorgerliche Zurückhaltung vom heil. Mahl durch Rat — Sache des Pastors —, und die jurisdiktionelle Ausschliessung — Sache der Gemeinde —, aber erst durch die 3. Rhein. Provinzialsynode 1841 ist diese klare Unterscheidung ins kirchliche Bewusstsein getreten. Da der kleine Bann teils geheim, teils öffentlich vollzogen wurde, so wurde der öffentlich vollzogene wieder der grosse (maior) Bann genannt, in dessen Verschärfung auch bürgerliche Nachteile sich einschlichen. Im kleinen und grossen Bann galt Mt 18 15—17; da aber nur Parochieen, nicht organisierte Gemeinden vorhanden waren, so war die Gemeinde im Pfarrer, dann die Summa der Gemeinden oder die Gesammtkirche im Konsistorium repräsentiert; besonders deutlich in der Mecklenb. K.O. 1570. — Nach der neueren Kirchengesetzgebung ist das Presbyterium (Gemeindekirchenrat) und die Synode Vertreter der Gemeinden, und der kleine Bann (ohne diesen Namen) figuriert in derselben bei Verächtern des Wortes Gottes und der kirchlichen Einrichtungen.

§ 138. Theorieen der Kirchenverfassung im 17. und 18. Jahrh. und thatsächliche Verhältnisse der Gegenwart.

Nach Vorgang von Hus' Tractatus de ecclesia im Anschluss an die drei Faktoren der Kirchenverfassung: Fürst (Konsistorium), Lehrstand, Laienstand = status politicus, ecclesiasticus, oeconomicus erheben sich im 17. und 18. Jahrh. drei (theoretische) Systeme der Verfassung:

1) In Kursachsen — JGerhard, Reinkingk, Ben Carpzov — das Episkopalsystem zu gunsten des status ecclesiasticus: der Lehrstand hat die materielle, der Fürst die formelle Kirchengewalt, das Volk das Recht des Aneignens und die Pflicht des Gehorsams.

2) In Brandenburg-Preussen — ChrThomasius — das Territorialsystem zu gunsten des status politicus: das Oberhaupt des Staats ist eo ipso Oberhaupt der Kirche und hat der Staatsklugheit gemäss für Erhaltung des Friedens zu sorgen bei absolut individueller Religionsfreiheit innerhalb der Kirche.

3) Durch Einfluss der Anschauungen Zwinglis und Calvins in Württemberg — MPfaff — das Kollegialsystem zu gunsten des status oeconomicus: der souveräne religiöse Verein (mit iura collegialia seu in sacra) schliesst mit dem souveränen Landesherrn (mit iura circa sacra) einen Kontrakt. Alle drei Systeme wirken bis heute noch teils in dem Hierarchismus eines FrJStahl und AFCVilmar, teils in pietistischer Vorliebe für die Freikirche, teils (durch das preussische Landrecht) zur Beherrschung der Kirche durch den Staat.

Bayern und Baden begannen 1818 und 1820 eine Neuordnung in Presbyterial- und Synodal-Verfassung, seit (1822) 1850 tritt die Bewegung in die preussische Landeskirche ein, nachdem die Rheinisch-Westfälische Provinzialkirche 1835 vorangegangen war. Seit 1873 giebt es für die sechs östlichen Provinzen eine Kirchengemeinde- und Synodal-Ordnung, seit 1876 für die acht älteren Provinzen eine General-Synodal-Ordnung.

Hiernach hat das Kirchenregiment eine formell doppelte Quelle:

1) Von oben nach unten; — die landesherrlichen Prärogativen haben ihre Organe in dem Oberkirchenrat für die Landeskirche, den Konsistorien für die Provinzialkirchen, den königlichen Superintendenten für die Diözesen. Die Generalsuperintendenten haben keine bischöfliche Gewalt, sind in keiner Weise Oberhirten, sondern Organe der Konsistorien zu persönlicher Einwirkung auf Superintendenten, Pfarrer und Gemeinden, zur Vermittelung lebendigen Zusammenhangs der Konsistorien mit dem kirchlichen Leben. Die Superintendenten werden vom Landesherrn, bezw. den Konsistorien ernannt, sind daher „königlich"; doch haben in der Rheinisch-Westfälischen Kirche die Kreissynoden das Recht, die Wahl der stets sechs Jahre amtierenden

Superintendenten zu thätigen; diese sind daher „nicht königlich"; im Konsistorialbezirk Cassel haben die Pfarrer der Diözese das Vorschlagsrecht (seit 1537); die Ernennung verbleibt überall dem Landesherrn.

2) Von unten nach oben, — die kirchenregimentlichen Befugnisse der Gemeinde. Aus praktischen Gründen zur Erhaltung und Schärfung des Bewusstseins um die Gemeinde als Trägerin des christlichen Lebens der Kirche ist die selbständige Bethätigung des vollen kirchlichen Berufs der Gemeinde zu überweisen, wie es in den der Ausbildung übrigens bedürfenden Ordnungen der Neuzeit geschieht. Das Presbyterium (Gemeindekirchenrat) ist der Vorstand der Lokalgemeinde und der Pfarrer sein Präsident. Die Gemeindeorgane stehen weder im Gegensatz zum Pfarramt, noch sind sie dessen dienende Hilfskräfte, sondern der Krystallisationspunkt der Gaben und Kräfte der Gemeinde zu ihrer selbst Erbauung. Was das Presbyterium für die Lokalgemeinde, sind die Synoden für einen Komplex von Gemeinden, nicht im Gegensatz zu den Konsistorien oder nach Analogie konstitutioneller Staatseinrichtungen zur Abwendung absolutistischer Willkür, sondern zu solcher Ergänzung, dass die ständigen Behörden die Stetigkeit und Kontinuität, die Synoden die Anschauung des Lebens und seiner Bedürfnisse repräsentieren. Aus der Vertretung der Gemeinden geht die Kreis- (Diözesan-) Synode hervor, das Organ kirchlicher Selbstverwaltung und Disziplin der Diözese. Die Provinzialsynode erwächst aus den Kreissynoden, aus den Provinzialsynoden die General- (Landes-) Synode, jene für die kirchlichen Aufgaben der Provinz, diese für die der Landeskirche. Die Ausschüsse der Synoden ermöglichen durch ihr Zusammenwirken mit den landesherrlichen Behörden eine ständige Mitwirkung der Gemeinden am Kirchenregiment.

Die gegenwärtige Verfassung bedarf nach manchen Seiten hin der Vervollkommnung, besonders inbetreff der Freiheit der Bewegung und der Selbständigkeit der Einzelgemeinde und der Kirche, wie inbetreff der Zuchtübung und der Liebesthätigkeit. Die Erbauung der Einzelgemeinde und die Entbindung ihrer Kräfte zum Wandel im Glauben und in der Liebe aus Glauben bleibt in allem die Hauptsache, — nur dadurch wird die Kirche erbaut.

Namen- und Sach-Register.

(Das Inhaltsverzeichnis und die Litteraturangaben sind nicht berücksichtigt.)

Aaronitischer Segen 188.
Abbée de l'Epée 230. 236.
Abendmahl 30.
Abendmahlsfeier, gesonderte 224 f.
Abendmahlssonntage 224.
Abrenuntiation 204.
Abschiedspredigt 106.
Absolution 19 f. 30.
Abwechselung des Predigtstoffes 91.
Achelis, Hans 193.
d'Achery 15.
Adel der Sprache 114.
Adventszeit 99. 174 f.
Ägidius v. Rom 1.
Agende 186.
Agricola 63.
Ahlfeld, Fr. 91. 109. 117.
Akademie der Wissenschaften 249.
Akroamatik 74 f.
Aktion des Predigers 122.
Aktion des Liturgen 180.
Alanus ab Insulis 81.
Albert 196.
Allegorie 115.
Allgemeines Kirchengebet 192.
Allgemeinheit der Kirche 8.
Allianz, evangelische 247.
Allusio 116.
Alsted, J. H. 2.
Althammer 63.
Ambrosius 30. 162. 169. 170. 195. 198.
Amphibolie 114 f.
Amplifikation 113.
Anakoluthie 116.
Analytische Methode der Predigt 111 f.
Anaphora 116.
Andachtsbuch 142.
Andreae, Jak. 83.
Anicet 173.
Antidora 207.
Annominatio 115 f.
Antiklimax 116.
Antithese 116.
Antrittspredigt 105 f.
Anziehungskraft der Predigt 90.
Aposiopese 116.
Apostolat 16.
Apostolicum 189.
Apostrophe 115.
Arbeiterheim 235. 236.
Arbeiterkolonieen 235 f.
Arbeiterwohnungen 235.
Arbeitervereine, evangelische 239.
Arbeitsfeld der Inneren Mission 233.
Archaismus 114.
Argumentatio 74 f.
Aristoteles 92 f. 97. 119.
Armenordnung in Hamburg 230.
Armenpflege 132. 237.
Armenpolizei 229.
Armensteuer 228.
Arndt, E. M. 197.
Arnold, G. 196.
Asbury 51.
Aspersio 203.
Asyndeton 116.
Athanasianum 190.
Athanasius 168.
Aufklärung 230.
Augustin 1. 29. 30. 31. 42. 44. 54. 57. 58. 60. 61. 77. 78. 79 f. 81 f. 94 f. 97 f. 103. 137. 169. 170. 174. 175.
Ausübung 73.
Autorität des Katecheten 54.
— des Predigers 87.

Bann 22. 157. 272.
Baptisten 156.
Barbarismus 114.
Barletta 117.
BarmherzigeSchwestern 229.
Barnabas 191.
Basilius 79. 205.
Bassermann, H. 85. 107.
Bauerfeind 96.
Baumgarten, M. 94.
Baur, G. 113.
„ W. 137.
Beda 175.
Bedingte Taufe 203.
Begräbnis 212.
Begrenztheit des Predigtstoffes 90.
Begriffsfrage 75.
Beichte 2. 21. 225.
Beichtgeheimnis 140.
Beichtrede 103.
Beier, Hartm. 58.
Bellarmin 12.
Benedict v. Nursia 168.
Benedictus 193.
Bengel, J. A. 118.
Beredsamkeit, körperliche 128.
Bernhard v. Clairvaux 81. 87. 89. 177.
Bernold v. Konstanz 192.
Berthold v. Regensburg 81.

Bethanien (Berlin) 238.
Bethphania 175.
Bettag 101 f.
Bettelwesen 227 f.
Bewegung der Sprache 114.
Beweis, katechetischer 73.
Beyer, Franz 79.
Beza, Th. 195.
Bibelkenntnis 58.
Bibelkunde 59.
Bibellesen 58 f.
Bibelspruch 60.
Biblizität der Sprache 114.
v. Birken, Siegm. 196.
Bittgänge 176.
Blaikie, W. 127.
Blindenanstalten 236.
Bobertag 96.
v. Bodelschwingh 235. 258.
Bogatzky 196.
Böhmische Brüder 62.
Bonaventura 81.
Bonifaz VIII 12.
Borromeo, C. 51.
du Bosc 84.
Bossuet 84.
Bourdaloue 84.
Bräm (Pastor) 236.
Brenz 48. 62. 63. 181. 187. 269.
Bröckelmann 51.
Bruno v. Würzburg 62.
Büchsel 127.
Büsch, Professor 230. 237.
Bugenhagen 23. 33. 48. 186 f. 190. 202 f. 208.
Bulle, goldene 269.
Bullinger 265.
v. Bunsen, Chr. K. J. 197.
Busstag 101 f.
Butzer 47. 48. 49. 172. 187. 190. 208. 268.

Caecilia, die heilige 184.
Caesarius v. Heisterbach 89.
Calvin 19. 23. 24. 35. 38. 45. 46. 47. 48. 126. 179. 187. 188. 195. 201. 209. 210. 216. 224. 229. 237. 263. 265.
Calvisius 202.
Carey, Missionar 251.
Carpzov 83. 111. 172. 210.
Caspari, W. 46. 47. 50.
Catechesis 61.
Catechismus siehe Katechismus.
Catechismus = Cathecismus 61.
Character indelebilis 29.
Charisma 16 f. 86.
Chemnitz, M. 47. 48.
Choral 198.
Christentum der Katechumenen 55.
Christentumsgesellschaft 230 f.
Christian IV von Dänemark 250.
Christusfeste 99.
Chrysostomus 1. 60. 79 f. 82. 88. 117. 125. 182. 191. 205.
Cicero 80 f. 92 f. 97. 114. 118.
Claudius Mamertus 101.
Claudius, Matthias 197.
Clemens Alex. 143. 223.
Clemens Rom. 192.
Coccejaner 84.
Comenius, A. 53. 72.
Commendatio 33 f.
Common Prayer Book 187.
Comparatio 115.
Concessio 116.
Concilium von Agde (Agathense) 42. 176.
— von Bordeaux 43.
— „ Bracara 171.
— „ Carthago (III) 186.
— „ Carthago (IV) 171.
— „ Chalcedon 32.
— „ Dordrecht 3. 45. 65.
— „ Elvira 42. 104. 171.
— „ Ephesus 99.
— „ Florenz 31. 43. 46. 50.
Concilium von Gangra 171.
— von Kostnitz 173.
— „ Laodicea 198.
— 3. Lateranisches 2. 7.
4. Lateranisches 2. 7.
— von Lyon 43. 46. 178.
— „ Mâcon 99. 174.
— „ Mainz 103. 178.
— „ Nicaea 11. 30. 31. 98. 173.
— „ Paris 43.
— „ Quinisextum 176.
— „ Toledo (X) 176.
— „ Trient 19. 32. 43. 46. 50. 51. 134. 211.
— „ Trier 43.
— „ Vaison 193.
— Vatikanisches 19.
— von Wesel 38. 45. 187. 263. 267.
Confirmatio (und Commendatio) 33 f.
— (logische) 119.
— katechetische, siehe Konfirmation.
Confutatio 119.
Conversatio 73.
Cornificius 92. 114.
Cranach, L. 183.
Cromwell, Ol. 249.
Cronemayer 236.
Crucifixus 183.
Crüger, J. 202.
Cruel, R. 21. 89. 109.
Cura animarum 2. 127 f.
Cyprian 11. 29. 30. 46. 64. 168. 169. 193. 203. 222.
Cyrill Alex. 81.
„ Hieros. 1. 43. 61.

Dach, S. 196.
Dannhauer, J. 172.
Decius, N. 195. 196.
Deklamation des Predigers 121.
— des Liturgen 179 f.
Delbrück 58.
Delitzsch, Fr. 257.
Demonstratio 72.

Denicke 196.
Deyling, Sal. 126.
Diagnostische Gabe 138.
Diakonenanstalten 238.
Diakonissen 237.
Didache 61. 191. 203. 223.
Dionysius Alex. 162.
Disciplina arcani 43.
Disjunktivfrage 75.
Diskus 206.
Dörpfeld, F. W. 56.
Dörries, B. 65.
Dotationsanspruch der evangelischen Kirche 245 f.
Doxologie 192.
Dürer, A. 183.
Duff, Missionar 251.
Duns Scotus 1. 167.
Durandus 163.

Ebbinghaus 56.
Eccard, J. 202.
Eckart (Mystiker) 81.
Eduard I v. England 256.
Egêde, Hans 250.
Ehelosigkeit 137.
Ehrenfeuchter 6. 124.
Eidesvermahnung 151 f.
Einheit der Predigt 90.
Einheitlichkeit der Kirche 8.
Einteilen 72.
Einübung 73.
Elemente des h. Abendmahls 210.
Elisabethstift 238.
Elliot, John 249.
Empfänglichkeit, religiöse 55.
Entlassene, Fürsorge für, 154.
Epanalepsis 116.
Epanodos 116.
Epiklesis 191.
Epileptische 239.
Epiphanien 98. 174.
Epiphora 116.
Episkopalsystem 273.
Epitheton ornans 115.
Epizeuxis 116.
Ephräm 79.
Erasmus 47. 82. 172. 248.
Erbauung 5.
Erhörbarkeit des Gebets 147.
Ernst Ludwig v. Hessen 256.
Erntedankfest 102.
Erotematik 73 f.
Erweckung 88.
Erziehungsanstalten 236.
Erziehungsvereine 236.
Esdras Edzard 256.
Eucherius 79.
Eudämonismus 146.
Eulogieen 207.
Euphemismus 105.
Eusebius v. Caesarea 143. 162. 169.
Eusebius v. Emesa 171.
Evangelisten 39. 238.
Examensordnung 33.
Exhomologese 191.
Exkommunikation 19 f.
Exorzismus 204.
Explicatio 72.
Extemporieren 106.

Falk, J. D. 51. 231. 232.
Familienleben des Pastors 137.
Fastenzeit 100.
Feierlichkeit der liturgischen Formen 181.
Ferdinand und Isabella von Spanien 256.
Feste, kirchliche, nach Ansicht der Reformatoren 178 f.
Festum conceptionis seu incarnationis Jesu Christi (annunciationis, B. M. V.) 176.
Festum Corporis Christi 178.
Festum transfigurationis 178.
Festum visitationis 177.
Fichte, J. G. 231.
Figuren 115.
Finalthema 115.
Fischer (Bergmann) 241.
Fleming, P. 196.
Fliedner, Th. 237 f.
Förstemann 208.
Fortunatus 195.
Fragedatum 75.
Fragepunktum 75.
Fragequäsitum 75.
Franck, J. 196.
Francke, H. A. 60. 127. 229. 250.
Frankfurter Rezess 65.
Freiheit der liturgischen Formen 181.
Freikirche 262.
Freylinghausen, An. 196.
Friedensfest 102.
Friedrich III von der Pfalz 45. 65. 268.
Friedrich IV von der Pfalz 46.
Friedrich IV von Dänemark 250.
Friedrich Wilhelm, der Grosse Kurfürst 256.
Friedrich Wilhelm III von Preussen 187.
Friedrich Wilhelm IV von Preussen 238. 243.
Frommel, E. 91.
„ M. 97.
Fronleichnamsfest 178.
Fry, Elis. 230. 237.
Funcke, O. 91. 117.
Fusswaschung 177.

Gaussen, St. 84.
Gebet 30.
Gebet des Herrn 190.
Gebet für die Verstorbenen 150.
Gebetserziehung 43.
Gebetsgabe 140.
v. Gebhardt, E. 183.
Gedächtnis 56.
Gefangenen, Seelsorge an, 153 f.
Gehorsam 55.
Geiler v. Kaisersberg 117.
Geistliche 15 f.
Gellasius 172.
Gellert 197.
Gemeindegesang 201.
Gemeindekenntnis 138.
Gemeinsamkeit der liturgischen Formen 181.
Genetische Methode 70.
Gerhard, J. 21.

Gerhardt, P. 195. 196.
Gerlach, O. v. 52.
Gerok, K. v. 109. 197.
Geschlechtsunterschied der Katechumenen 56f.
Geselligkeit 55.
Gesenius, Just. 58. 196.
Gesetz 26f.
Glaube, Begriff des 69f.
Glaubensbekenntnis 189.
Glaubensleben des Predigers 85.
Gloria 192.
Goebel, Seb. 111.
Goethe 137. 197. 230.
Gossner, J. 52. 237f. 252.
Gottesdienst, der innerliche, der rechte, der äusserliche 217.
Gottesdienst, seine pädagogische Bedeutung 217.
Gottschick, J. 26. 65. 218.
Gräffe 123.
Gramann 196.
Gregor I 1. 16. 81. 125. 130. 135. 170. 175. 178. 191. 193. 198. 204. 255.
— VII 15. 136.
— IX 199.
— v. Nazianz 1. 79. 138.
— „ Nyssa 79.
Grossgebauer 16. 46. 127. 172.
Grossmann 243f.
Guggenbühl 239.
Guido v. Arezzo 198.

Häberlin, J. G. 3.
Händefalten 184.
Härter (Pfarrer) 238.
Hamann 197.
Handauflegung 27f. 35. 48.
Handelsgesellschaft, ostindische 249.
Handelsgesellschaft, westindische 249.
Handtke 59.
Hanne 94.
Hans, Jul. 225.
Harms, Cl. 87. 94. 97. 107f. 110. 119. 123. 138. 202. 224.
Harnack, Th. 50. 64. 87. 107. 124. 129. 183 241.
Hartmann, J. L. 3. 83. 126.
Hartung 64.
Hassler, Leo 202.
Hausbesuche 131. 268.
Heermann, J. 196.
Hefele 189.
Hegendorff, Chr. 63.
Heiligkeit der Kirche 7f.
Heiling, P. 249.
Heilserkenntnis 138.
Heilswille Christi, Motiv der Seelsorge 129.
Heimliche Gemeinden 267.
Heinicke, S. 230. 236.
Heinrich von Langenstein 82.
Held, H. 196.
Heldring 238.
Helmbold 196.
Hemming, N. 131.
Hengstenberg, E. W. 173.
Henke, E. L. Th. 97.
Henrich 55.
Henrici, H. 241.
Henricus von Ostia 1.
Herbart 53.
Herbergen zur Heimat 236.
Herberger, Val. 196.
Herder 77. 87. 197.
Hering, H. 203.
Herman, Nic. 196.
Hesshus, Til. 65.
Hesychius 171.
Heubner 93.
v. d. Heydt 237.
Hieronymus 60. 96. 136. 188.
Hilarius v. Poitiers 192.
Hill, Octavia 235.
Hiller, Ph. Fr. 196.
Himmelfahrtsfest 98.
Hippolyt 79. 103. 162. 191. 193. 222. 223.
Hirscher 44.
Höfling 50.
Hoffmann von Fallersleben 195.
v. Hofmann 29. 50. 143.
Holtzmann, H. J. 79. 143.
Homiliarium 188.
Hoornbeek 2. 208.
Howard, J. 230.
Hucbald (Mönch) 199.
Hüffell 111.
Hülsmann 83.
Humanität 230.
Humbert de Romanis 81.
Hundeshagen, K. B. 7.
Hus, J. 272.
Hymnen der heil. Schrift 194.
Hymnen des Mittelalters 195.
Hyperbel 115.
Hyperius, A. 2. 3. 58f. 82f. 87. 93. 97. 113. 118. 126. 142.
Hysteresis 116.
Hysteronproteron 116.

Jänicke 252.
Jahresanfang 175.
Ignatius 30. 169. 223.
Iken, Konr. 116.
Immersio 202.
Individualisierung 113.
Individualität 56.
Induktion 109.
Infusio 203.
Innere Mission (Name) 232.
Innere Mission (Definition) 233.
Innocenz III 136.
— XII 102.
Inspiration 24.
Instrumentalmusik 183f.
Insufflatio 204.
Interim 48.
Introduktion 33.
Intuition 109.
Inversio 73. 116.
Johann XXII 173.
Johanniterorden 235.
Jonas, Just. 187.
Jonas, Prediger in Berlin, 244.
Jorissen 195.
Joseph II 256.
Irenaeus 29. 43.
Ironie 115.
Irrender Mensch 145.
Irrsinnige 151.
Irving 156.
Irvingianismus 156f.

Jubiläumspredigt 106.
Judenproselyten 257.
Judenverfolgungen 255f.
Jünglingsvereine 239.
Justin M. 42. 61. 94. 188. 192. 223. 255.
Justinian 30. 164.

Kaftan (Resolution) 241.
Kaiserswerth 237.
Kant, Imm. 53. 231.
Karl IX 102.
Kastenordnungen 228 f.
Kasualrede 102.
Katechisationen 71.
Katechismus, Badischer 65.
— von Bullinger 65.
— „ Calvin 65.
— „ Canisius 68.
— Casseler 65.
— von Dietenberger 68.
— „ Erasmus 68.
— „ St. Gallen 64.
— Griechisch-katholischer 69.
— Heidelberger 65. 182. 229.
— von Hering 65.
— Hessischer Landes- 65.
— von Lachmann 61. 63.
— ., a Lasco 65.
— „ Leo Judae 64.
— „ Luther, der Grosse 12. 25. 63. 65. 217. 225.
— „ Luther, der Kleine 22. 63. 65. 225.
— „ Menius 65.
— „ Micronius 65.
— „ Moibanus 65.
— „ Okolampad 64.
— Romanus 12. 18. 19. 32. 44. 46. 49. 62. 69. 103.
— von Schwarz 65.
— „ Snethlage und Leipoldt (Unterbarmer) 65.
— von Ursinus 65.
— von Witzel, G. 68.
Katechismusverhör 45.
Katechumenatsstufen 50 f.
Katechumenen 40.
Kathisma 206.
Kausalthema 109.
Kautzsch E. 142.
Kawerau, G. 63. 203.
Keckermann 83.
Kerzenweihe 176.
Keymann 196.
Kiepert 59.
Kindergottesdienst 51 f.
Kindersterben 150.
Kinzler 59.
Kirchengehen 102.
Kirchenordnungen 22.
— Brandenburger 48.
— Casseler 47.
— Hessische 38. 97. 187.
— Nürnberger 22.
— Pfälzer 191.
— Preussische 37.
— Rhein.-Westfäl. 37.
— Wittenberger 203. 208.
Kirchensteuer 246.
Kirchenton 198.
Kirchenverfassung 264 f. 268.
Kirchenzucht und Seelsorge 261. 266. 272.
Klarheit der Sprache 114.
Kleidung des Pastors 136.
— des Liturgen 180.
Kliefoth, Th. 29. 31. 96. 213.
Klimax 116.
Klopstock 197.
Knapp, A. 197.
Knibbe 84.
Knoke, K. 29. 65. 124. 138.
Köcher 45. 68.
Kögel, R. 95. 108. 117.
Kölping 239.
Königsgeburtstag 102.
Köster 123.
Köstlin, H. A. 183.
Kolde, Th. 208.
Kollegialsystem 273.
Kollekte 192.
Kompagnie, ostindische 250 f.
Kompetenten 42.
Konfessionskirche 262.
Konfirmation 46 f. 211.
Konfirmationsrede 103.
Konsekration des Taufwassers 202.
Konsistorium 269 f.
Konstantin 171.
Konvertierende Seelsorge 152 f.
Konzipieren der Predigt 106 f.
Kraft der Sprache 114.
Krankenbesuch 133.
Krankenkommunion 150 f.
Krankenpfleger 235.
Krauss, A. 97. 119. 123.
Kreuzeszeichen 185.
Krummacher, F. A. 197.
Kübel, R. 59.
Kunstchor 183.
Kunze 52.
Kurverein zu Rense 268.

Lachmann, Joh. 61. 63.
Lagarde, P. de 98. 162. 174.
Laienprediger 38.
Lambert v. Avignon 14. 179.
Lampe, F. A. 85. 119. 196.
Lampen beim Gottesdienst 169.
Landeskirche 262.
Lange, Joach. 84.
Langeweile der Predigt 91.
a Lasco 38. 126. 263. 266.
Lasso, Orlando 199.
Laurenti, L. 196.
Legalität 54.
Lehrfreiheit 30.
Lehrhaftigkeit 53. 139.
Leibnitz 249.
Leichenrede 104 f.
Leidender Mensch 143.
Leisen 195.
Lemme 108.
Lentulus 182.
Leo I 12. 174.
Leo III 101. 174. 178.
Leo Judae 191. 265.

Lessing 58. 230.
Leuchter 169.
Liberius 98. 174.
Lichtmess 101.
Lieberkühn (Missionar) 257.
Liebetrut 172.
Litanei 191.
Litotes 115.
Liturgie, Pfälzer 209.
Livingstone 251.
Lobwasser 195.
Lodenstein 85.
Löhe, W. 16. 131. 202.
Löscher, Val. 172.
Lonicerus 64.
Ludwig, A. 191.
Ludwig der Fromme 256.
Ludwig, Landgraf von Hessen 68.
Ludwig XIV 84.
Lütkens 250.
Luise Henriette 196.
Lukas, Bischof 62.
Luther 2. 12—23. 32. 35. 46. 55. 57. 58. 60. 62 bis 65. 72. 77. 93. 95 f. 101. 103 f. 108. 117. 146. 156. 161. 162. 169. 172. 177 f. 180 f. 182 f. 185 f. 188. 190—192. 195 f. 200 f. 202 f. 210. 213. 217. 224 f. 227. 229. 241. 256. 263. 269. 271.

Magdalenenasyle 238 f.
Magnificat 193.
Makarius der Ältere 79.
Makowsky 2.
Malerei in der Kirche 182.
Mallet, Fr. 106.
Mamertus v. Vienne 101. 178.
Mangold, W. 82.
Mariä Geburt 178.
Mariä Heimsuchung 178.
Mariä Himmelfahrt 178.
Mariä Lichtmess 176.
Marot 195.
Martin von Bracara 174.
Massillon 84.
Matutine 213.
Mayhew (Missionar) 249.
Meditation 106 f.
Mejer, O. 269.
Melanthon 14. 19. 22. 26. 33. 48. 61. 82 f. 172. 179. 269.
Memorie 120 f.
Mengering, A. 126. 131.
Menken, G. 54. 77.
Menschenkenntnis 138.
Metapher 115.
Metonymie 115.
Meuss, Ed. 137.
Meyfart 196.
Micrologus 192.
Mieg, L. 127.
Milton, J. 172.
Mimik, liturgische 184.
Missa 158.
Missionsgesellschaften 250 f.
Missionspflicht der Kirche 248.
Missionswesen 6.
Mönche 15.
Moffat (Missionar) 251.
Molanus, J. 2.
Moller, M. 196.
Monod, Ad. 108.
Moralität 55.
Moritz, Landgraf von Hessen 67.
v. Mosheim, Lor. 73. 84. 111. 117. 123. 127. 172.
Moufang 68.
Müller, Jul. 94.
Mündigkeit 41.
Musculus 208.

Natürlichkeit der Sprache 114.
Neander, Joach. 196.
— Mich. 60.
Nebe, A. 126.
Neologismus 114.
Neujahrsfest 102.
Neumark, G. 196.
Neumen 198.
Nicaeno - Constantinopolitanum 189.
Nicephorus 182.
Nicolai, Ph. 196.
Nicolaus III 199.
Nicolaus von Myra 175.
Nicolaus de Clemangis 82.
Niemeyer, H. A. 17. 123.
Nitzsch, C. J. 4. 6. 7. 53. 85. 87. 94. 97. 107. 111. 113. 127. 129. 134. 138. 142. 143. 225.
Notker Balbulus 195. 199.
Nottaufe 204.
Novalis 197.
Nutzanwendung 84.
Nyssen, H. 3.

Oberkirchenrat 273 f.
Oberlin 51.
Obsopoeus 63.
Öffentliche Gemeinden 267.
Okolampad 191. 228.
Offene Schuld 191.
Ohrenbeichte 44.
Olearius 127. 173.
Olevian 65.
Oncken 51.
v. Oosterzee 6. 78. 107.
Opitz, M. 196.
Ordination 26. 34 f.
Ordnung der liturgischen Formen 181.
Organisation der Innern Mission 233 f.
Orgel 183 f.
Origenes 30. 42. 57. 79. 87. 174.
Orthotomie 142 f.
Osiander 21. 187.
— Lukas 83. 201.
Osterfest 98 f. 177 f.
Ostergebräuche 177.
Osterkerzen 177.
Osterwald 58.
Ovid 178. 179.
Oxymoron 115.

Palestrina 199.
Palmer, Chr. 85. 97. 117. 123.
Parabel 116.
Paramente 210.
Parteilichkeit des Seelsorgers 131.
Passionszeit 100.
Pastor (Name) 16.
Pastoraltheologie 3. 123.
Pastoraltheorie 123.
Paten 44. 61. 102. 203.
Paulinus von Nola 167.
Perfectio evangelica 130.

Perikopen 95 f. 188.
Perpetuus von Tours 174.
Personifikation 115.
Perthes, Cl. Th. 236.
Pestalozzi 54. 56. 72. 74.
Peter von Mastricht 2.
Petrus Lombardus 31.
Petrus Martyr 172.
Pfarrer (Name) 16.
Pfarrerwahl 271.
Pfingstfest 98.
Phagiphania 175.
Pinel 230.
Pius V 204.
Planck, J. G. 4.
Pleonasmus 114.
Plinius 171. 195. 223.
Plütschau (Missionar) 250.
Politik in der Predigt 92.
Polykarp 192.
Polykrates 173.
Polyptoton 116.
Polysyndeton 116.
Potestas clavium 19 f.
— ecclesiastica 19 f.
— iurisdictionis 19 f.
— ordinis 19 f.
Praefatio 193. 222.
Praeoccupatio 116.
Praetorius 202.
Prediger (Name) 16.
Prediger-Seminar 134.
Predigtamt 32.
Presbyterial- und Synodalverfassung 272 f.
Preussische Agende 187.
Priester (Name) 16.
Priesterliche Funktionen 188.
Priestertum, allgemeines 17. 263.
Prins 88.
Propheten (N. Testamentl.) 38.
Prophetische Funktionen 188.
Prophylaktische Seelsorge 151 f.
Proselyten 41 f.
Prosen 199.
Proskomidie 206.
Prosphonesis 191.
Provinzialismus 114.
Provinzialkirche 11.
Prudentia pastoralis 3. 126.
Prudentius 195.
Publikandum, preussisches, von 1814 223.
Purismus 114.

Qualitätsfrage 75.
Quenstedt 26.
Quinctilian 80. 92. 97. 106. 114. 119.

Rabinowitsch 257.
Raikes, R. 51.
Rambach, J. J. 84. 196.
Ranke, E. 96.
Rauhes Haus 232.
Rauppius 3.
Rautenberg 51.
v. d. Recke-Vollmerstein 231 f. 237. 238.
Recognitionen, Clementinische 42.
Reconciliatio 22 f.
Reformationsfest 101.
Reinhard, F. V. 84.
Reliquien 170.
Repetitio 73.
Responsorien 197 f.
Retention 22.
Rettungsanstalten 231 f.
Reuchlin, J. 82.
Rhabanus Maurus 81.
Richter, Äm. L. 270.
Richter, Chr. 196.
Riehm, Ed. 167.
Rietschel, G. 103. 184.
Ringwaldt 196.
Rinkart, M. 196.
Rist, J. 196.
Rodigast 196.
v. Rohden 65.
Roten Kreuz, Verein zum 235.
Rothe, A. 196.
Rothe, R. 79. 134.
Rückert, Fr. 158.

Sabinianus 167.
Sacerdos 125.
Sakramente 31.
Sakramentale Funktionen 188.
Sakrifizielle Funktionen 188.
Salutatio 193.
Salvian 15. 81.
Salzmann 54.
Sam 63.
Sarcerius 172.
Sarepta 238.
Sauermann 64.
Schade, J. C. 46. 225.
Schaff, Ph. 51.
Scheffler, J. (Ang. Sil. 196.
Scheibler, Chr. 2.
Scheppler, Luise 230.
Schiller 230.
Schinkel 183.
Schirmer 196.
Schlatter 59.
Schleiermacher 4. 6. 50. 53. 97. 106 f. 123 f. 127. 131. 197. 219.
Schleupner 83.
Schmolck, B. 196.
Schneider 64.
Schnesing 196.
Schöberlein 183. 202. 225.
Schott 84. 85. 111.
Schriftkenntnis 139.
Schriftlesung 188.
Schröder, J. H. 196.
v. Schubert, H. 211 f.
Schülerchor 183.
Schürer, E. 28. 79.
Schütz 196.
Schultz, P. 63.
Schultz, St. (Missionar) 257.
Schweizer, Al. 6. 97. 123.
Schwenckfeldt 47.
Sedulius 195.
Seelsorgegemeinden 241.
Selbstbethätigung der Kirche 1. 5.
Selbstentscheidung 43.
Selbstkommunion des Pfarrers 210.
Selbstverwaltung 30.
Semler, Sal. 58.
Sequenzen 195. 199.
Sermonicatio 115.
Sextus Julius Africanus 174.
Seyerlen, R. 7. 79. 124.
Sickel 7. 78.

Siegesfreudigkeit des Predigers 90.
Skulptur in der Kirche 183.
v. Soden 241.
Sohm, R. 241.
Sokratik 73.
Sonntage, Namen der 176.
Sonntagsgesetz 173.
Sonntagsschule 51. 238.
Soziale Gesetzgebung 237.
Spalding 84.
Spendeformel 205 bis 208 f.
Spener 48. 83. 127. 229. 257.
Speratus 196.
Spitta, Fr. 166. 221.
— Ph. 197.
Sprachmächtigkeit 53. 121.
Staatskirche 262.
Stadtmission 238.
Stahl, Fr. J. 16.
Steinbart 84.
Steinmeyer, F. L. 82. 97. 123 f. 127. 131.
Steitz, Ed. 22.
Stier, R. 7. 78. 103.
Stilarten 114.
Stoffmächtigkeit 53. 121.
Strabo 163.
Strauss, Fr. 96. 127.
Strophenbau 200.
Sturm, J. 197.
Suckow 16.
Sühneversuch 151 f.
Sündiger Mensch 144.
Süskind 110.
Sulze, E. 166. 241.
Superintendentenwahl in Hessen 271 f.
Superintendentenwahl in Rheinland u. Westfalen 273.
Surgant 82.
Synekdoche 115.
Synode siehe Concilium.
Synoden 273 f.
Synonyma 114.
Synthetische Methode der Predigt 111.
Tabernakel 170.
Tanz 155 f.
Tarnov, P. 126.
Taubstummenanstalten 236.
Taufbüchlein Luthers 203 f.
Tauferziehung 45.
Taufrede 102.
Taufunterricht 42 f.
Tauler, Johs. 81.
Tautologie 114.
Territorialsystem 273.
Tersteegen, G. 196.
Tertullian 15. 29. 42. 43. 44. 103. 162. 168. 169. 171. 173. 184. 192. 203. 204. 223. 255.
Teufel 158.
Theater 155.
Theologia practica 1. 3.
Theologie, scientivische 4.
Theologus practicus 3.
Therapeutische Gabe 138.
Theremin, Franz 85. 88 f.
Thilo, V. 196.
Tholuck, Aug. 88 f.
Thomas v. Aquino 1. 30. 44. 50. 81. 167. 172. 203.
Todesfurcht 148.
Tonkunst 183.
Totenfest 102.
Traktate 142.
Trankebar-Mission 250.
Trauformeln 212.
Traufragen 212.
Traurede 103.
Trauung 211.
Treviranus, G. G. 51.
Trinitatisfest 99 f.
Trivialität der Sprache 114.
Trommius 84.
Troparion 203.
Tropen 115.
Trotzendorf, V. 60.

Uhlhorn, G. 132. 237.
Umschreibung 116.
Unbescholtenheit des Pastors 135.
Urban II 101.
— IV 178.
Urban V 180.
— VI 178.
Urlsperger 230 f.
Urteilsfragen 75.
Usener, H. 178.

Veranschaulichung 72.
Verba sollemnia 114.
Vereinigung, freie 7. 8. 231 f.
Vergebung der Sünde 21 f.
Vergil 116.
Verpflegungsstationen 236.
Verpflichtung auf das Bekenntnis 35. 86.
Zum Verständnis bringen 72.
Vesper 213.
Vetorecht der Gemeinden 271.
Victor von Rom 173.
Vikariat 134.
Villegaignon 248.
Vilmar, A. F. C. 16. 49. 123. 141.
Vincenz v. Lerinum 99.
Vincenz a Paulo 229. 238.
Vinet, Al. 78. 85. 94. 97. 111.
Vitringa, Camp. 3.
Vocatio 32. 34.
Voetius, Gisb. 3.
v. Voght 230. 237.
Vokalmusik 183.
Volkskirche 262.
Volkstümlichkeit der Sprache 114.
Vollendung der Gemeinde Christi 146 f.
Vorbereitung auf den Tod 149.
Vulgarismus 114.
Vulpius 202.

Wahl der Kleriker 30.
Wahrhaftigkeit des Katechumenen 55.
Wahrhaftigkeit des Predigers 91.
Wahrheit der liturgischen Formen 181.
Waisenhaus in Halle 229.

Waitz (Missionar) 257.
Waldenser 62.
Walther, J. 200.
Weber, Lic. 239.
Weihnachtsfest 98. 174.
Weinreich 225.
Weiss, B. 171.
— H. 94.
Weisse, M. 196.
Weizsäcker, K. 142.
v. Welz, Justinian 249.
White, Bischof 51.
Wichern, J. H. 50. 106.
Wieuwerd 249.
Wilhelm I von England 256.
Wilhelm I, Kaiser 237.
Williams, J. (Missionar) 251.
Wirkung der Predigt 89.
Wirth, Ambr. 60.
Witsius, H. 8.
Wittmann, G. M. 44.
Wohlklang der Sprache 114.
Wohllaut der Sprache 114.
Woltersdorf 196.
Woodruff 51.

Zanchius 172.
Zeller, H. 231.
Zentralausschuss für Innere Mission 232 f.
Zentralvorstand des Gustav-Adolf-Vereins 243 f.
Zepper, W. 8.
Zergliedern 72.
Zeugnischarakter der Predigt 89 f.
v. Zezschwitz, G. 6. 7. 42. 50. 59. 96. 107. 111. 119. 123 f.
Ziegenbalg (Missionar) 250.
Ziegler, J. E. 109.
Zimmermann 243.
v. Zinzendorf, N. 172. 250. 257.
Zucht, pädagogische 54.
Zuck, O. 59.
Zweck des Gottesdienstes 216 f.
Zweifler 158.
Zwick 201.
Zwingli 179. 184. 187. 201. 203. 209. 210. 216. 224. 229. 264 f.

Verbesserungen.

S. 3 11 lies Witsius.
„ 4 2 „ Einleitung in die theologische Wissenschaften.
„ 43 „ § 24. Fortsetzung. Der Kinderkatechumenat des Mittelalters und der heutigen römischen Kirche.
„ 78 „ § 47. Abriss der Geschichte der Homiletik. Bis Augustin.
„ 98 4 v. u. lies Migne 33 198.
„ 110 10 v. u. „ Süskind.
„ 184 5 lies Trient.
„ 198 9 v. u. lies Textworten.
„ 217 1 u. 2 sind die Worte: entweder — später in Klammern zu setzen.
„ 231 17 v. u. lies religiös-patriotischen.
„ 236 8 lies kündbarer.
„ 251 7 v. u. lies Ärzte-Mission.

Feb. 15

KEK 蔵書 B.S.